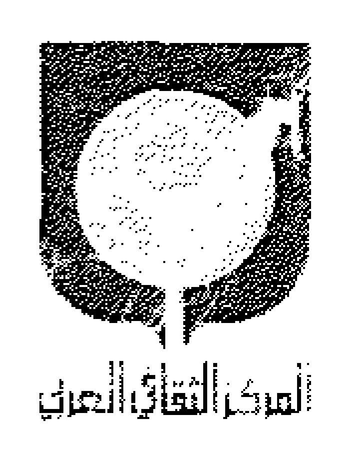
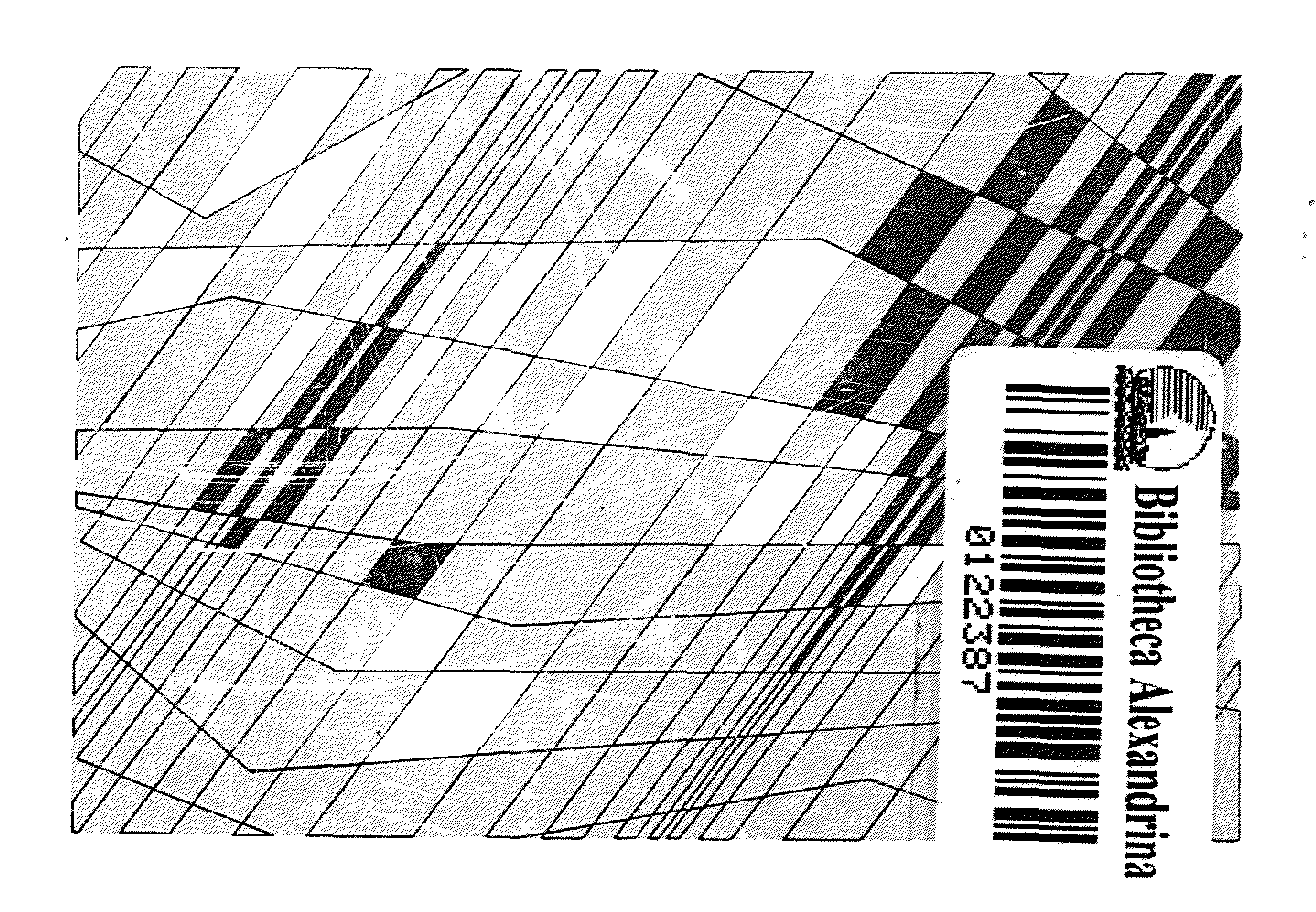

كمال عبد اللطيف



التأويل والمفارقة

نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي



التأويل والمفارقة

نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي

كمال عبد اللطيف

التأويل والمفارقة

نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي



* التأويل والمفارقة: كمال عبد اللطيف
* الطبعة الأولى 1987
* الناشر: **المركز الثقافي العربي**

مقدمة

كيف أوَّل المثقفون العرب في القرن التاسع عشر المنظومة السياسية الليبرالية؟، كيف يفكر المثقفون العرب اليوم في الديمقراطية والإصلاح السياسي؟ كيف تَشَكَّل نسيج الكتابة السياسية في العالم العربي؟

نستطيع أن نقول إن هذه الأسئلة تُشكل حجر الزاوية في المقالات التي يضمها هذا الكتاب. ورغم أننا لم نكتب هذه المقالات دفعة واحدة(*)، فإننا نشعر بأن بينها أكثر من رابط، وأن الأسئلة التي ابتدأ بها هذا التقديم، تُعبر عن شكل من أشكال الترابط الموجود فيما بينها.

التأويل والمفارقة، هذا هو العنوان الأساسي الذي بدا لنا أنَّه يُعبر عن روح هذه المساهمات مجتمعة، ذلك أن النصوص السياسية التي درسنا تأسست انطلاقاً من عملية إنشاء تأويل محدد للحداثة السياسية في أوروبا، وقد حاولنا التفكير في جوانب من هذا التأويل، فبدا لنا أنه سمح بإنتاج كتابة سياسية مليئة بالمفارقات، وقد اتجهت دراساتنا صوب كشف هذه المفارقات في نماذج من النصوص السياسية التي تنتمي إلى القرن التاسع عشر، ونماذج كتبت وما زالت تكتب أمامنا وبالقرب منا.

أتاح لنا مفهوم المفارقة رسم حدود للكتابة السياسية العربية، فحاولنا إبراز

(*) كتبت هذه المقالات بين سنة 1983 وسنة 1986.

المنظومات المرجعية النظرية التي كانت تقف وراء تشكل المفاهيم، وصياغة الفرضيات والنتائج، كما حاولنا تأمل هذه الحدود في أفق التاريخ بمعناه الشامل، ولم تكن محاصرتنا أحياناً لبعض مفارقات الكتابة السياسية العربية تخلو من حدة أو شطط، إلا أن انخراطنا التأملي في النظر إلى ما جرى ويجري أمامنا في الفكر وفي الواقع العربي، يشفع لنا طموحنا المتجه نحو تقليص التوتر بالتوتر، ورفع الازدواجية، من أجل محاولة مباشرة عمليتي التأصيل والإبتكار. . .

لا بد من الإشارة في هذه الملاحظات التمهيدية أيضاً، إلى أن مساهمتنا في الجدال السياسي العربي، لا تريد لنفسها أكثر من **محاولة في التأمل**، من أجل تدعيم التأصيل الفلسفي السياسي، إننا لا نطمح إلى أكثر من هذا أمام مكر التاريخ، ومكر العقل.

I

في نقد ازدواجية
الكتابة السياسية النهضوية

«لا يمكن إرغام أحد بالقوة أو بالقانون على امتلاك السعادة الأبدية».

سبينوزا

«ماذا تعني الأنوار؟» إنها تجاوز الإنسان لقصوره، ذلك القصور الذي يُعَدُّ هو ذاته مسؤولاً عنه. وأنا أعني بالقصور عجز الإنسان عن استخدام فهمه دون توجيه الآخرين (...) إن شعار الأنوار يتلخص في هاته العبارة: «اجرؤ على استخدام فهمك الخاص».

كانط

التأويل والمماثلة المستحيلة

قراءة في (مقدمة) خير الدين التونسي

- 1 -

لا يمتلك المتتبع المهتم بالكتابة التنظيرية(1) في الخطاب السياسي العربي المعاصر، إلا أن يسجل طغيان الطابع الازدواجي الانتقائي على هذه الكتابة، وسواء تعلق الأمر بالكتابة السياسية ذات التوجه الليبرالي أو الاشتراكي في أغلب ما ينشر منها، أو الكتابة المتدثِّرة بعباءات الفكر السلفي، فإن طغيان الإزدواجية والإنتقائية أمر ظاهر ومكشوف.

نقصد بالإزدواجية والإنتقائية في هذا السياق، طبيعة الإحالات التي يرتد اليها هذا الفكر عند بنائه لمفاهيمه وأطروحاته. حيث نلاحظ أن هذه الإحالات تذكر المصادر الاسلامية، كما تذكر مصادر الفكر السياسي الليبرالي، والفكر السياسي الاشتراكي. معنى هذا أننا أمام إطارين مرجعيين متناقضين هما: الإسلام والغرب. وكلما تأملنا مفاهيم الخطاب السياسي عثرنا على مزيج انتقائي بين قيم الماضي، وقيم المعاصرة السياسية.

لا نقصد من وراء ما سبق الدفاع عن واحدية الإطار المرجعي، لننفي الإزدواجية المذكورة، بقدر ما نشير أساساً إلى نمط التركيب أو المزج الذي تَمَّ

---

(1) لن نهتم في هذه الدراسة بالبرامج السياسية الموسمية، المؤقتة والدائمة، ولا بالشعارات والخطب، بقدر ما سنركز على الخطابات التركيبية المبنية، أي الخطابات التي تفكر في المسألة السياسية في كليتها لا في فروعها وتطبيقاتها.

فيه الربط بين المنظومتين، وحيث أُنْتِج تركيب نظري متسم بكثير من صفات الهجانة والهشاشة[2].

كيف نفسر هذه الظاهرة؟ ظاهرة طغيان المنحى الإزدواجي في الخطاب السياسي العربي المعاصر؟ كيف نفسر الجمع بين ابن خلدون ومنتسكيو، بين الماوردي وابن تيمية، والشاطبي، وروسو وفولتير، ثم ماركس ولينين؟

نريد أن نجيب عن هذا السؤال من خلال قراءة نص ينتمي إلى القرن 19، نص أنتجته النخبة السياسية في تونس[3]، وعبّر في توجهه العام عن طموح وآمال هذه النخبة في اصلاح أحوال التأخر السائد في تونس وفي العالم الاسلامي، ونقصد بذلك نص مقدمة[4]: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخير الدين التونسي (1822-1889).

---

(2) راجع توضيحاً تحليلياً لهذه المسألة في مقدمة دراستنا للكتابة السياسية عند الطهطاوي، (مقدمة البحث الثاني في هذا الكتاب).

(3) يثبت أغلب دارسي: «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» لخيرالدين التونسي أن هذا النص لم يكن من تحرير خيرالدين، صحيح أنه يتضمن تنظيراً وتبريراً لدعاويه وبرنامجه الإصلاحي، إلا أن صياغته النهائية وترجمته إلى التركية والفرنسية، تعود إلى بعض المثقفين الذين كان يستعين بهم في بعض مهامه السياسية.

انظر مقدمة «أقوم المسالك» تحقيق: المنصف الشنوفي، ص 25. الدار التونسية للنشر، 1972.

أنظر أيضاً:

Ahmad Abdessalem: Les historiens Tunisiens des XVIIe. XVIIIe et XIX siècles page: 110
Librairie C Klincksieck 1973

ويمكن الرجوع أيضاً إلى تعليق لمعن زيادة يدعم نفس المسألة في ص 141 من مقدمة «أقوم المسالك» تحقيق ودراسة معن زيادة، دار الطليعة، بيروت 1978.

(4) يتضمن نص: أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك: الصادر سنة 1867 مقدمة نظرية عامة وكتابة لتاريخ عشرين دولة أوروبية.

حول «المقدمة»

تُسَلِّم هذه الدراسة بأن نص مقدمة «أقوم المسالك» من **النصوص الأساسية المؤسسة للخطاب السياسي العربي المعاصر**، إنها تشكل مع كتابات الطهطاوي والأفغاني وأديب اسحق والكواكبي، النصوص الأولى المؤسسة لقارة السياسي في الخطاب العربي المعاصر.

كما تسلم بأن هذا النص تبلور نتيجة للمعطيات التاريخية الآتية:

1 ـ الاصلاحات التي أعلنت في الدولة العثمانية، وخاصة إصلاحات سنة 1839 واصلاحات سنة 1856.

2 ـ الاصلاحات التي باشرتها دولة محمد علي في مصر.

3 ـ الأوضاع السياسية العامة في تونس واصلاحات أحمد الباي ومحمد الصادق[5].

تعبر هذه الاصلاحات عن توجه سياسي عملي، باشره قادة الدول الاسلامية في أواسط القرن التاسع عشر، وخاصة في الدول المذكورة، وذلك بفعل الضغوط الأوروبية التي كانت تقف وراء كل تلك الاصلاحات من أجل أهداف محددة، تمليها استراتيجية النظام الرأسمالي والتحولات الحتمية التي كان بصدد إفرازها.

إن الخطاب الذي ألفّه خيرالدين وعبّر فيه عن جوانب من وعي النخبة الاسلامية في القرن التاسع عشر، يمتلك جذوراً واقعية تجعله ليس مجرد تجريد فارغ، بقدر ما توضح طابعه المرحلي والنفعي، المتجاوب مع وقائع محددة.

نريد أن نؤكد هنا أن الكتابة السياسية الناشئة في الخطاب العربي المعاصر، لم تثر قضايا نظرية عامة، بقدر ما واكبت عصر «التنظيمات»، أي واكبت

(5) لمعرفة تأثير المشرق العثماني والمصري في تونس في القرن التاسع عشر، يمكن الرجوع إلى كتاب أحمد عبد السلام ـ مرجع مذكور ـ الفصل الثالث من ص 99 إلى 146.

المباشرة العملية لتعديل أسلوب الحكم، ونظام الجيش، ونظام الجباية والتعليم، من أجل مواجهة متطلبات الوقت.

لا تماثل الكتابة السياسية العربية اذن كتابة هوبز ولوك وسبينوزا، انها لم تنتج نظرية في السلطة أو في الدولة، إنها ليست كتابة **تأصيل نظري**، لقد بلورت خطاباً إصلاحياً أشبه ما يكون بخطاب ماكيافيلي السياسي، من حيث منحاه الواقعي بصورة عامة، ومنحاه الإصلاحي بصورة خاصة، وأشبه ما يكون أيضاً بخطاب ليبراليي القرن التاسع عشر المتأخرين.

لكن لماذا يتم إغفال التأصيل النظري؟ لماذا تختفي الأسئلة الأولية من هذه الكتابة؟ لا يعود السبب في نظرنا إلى مجرد اهتمام النص الناشىء بمشكلة الإصلاح، أي بمواجهته لوقائع تاريخية تتميز بمظاهر التأخر والإنحطاط، وسعيه للتفكير في سبل اصلاحها. إننا نعتبر أن مشكلة التقصي النظري للقضايا المعالجة غير وارد بالنسبة لصاحب النص. وهذا هو سبب غياب الأسئلة التأصيلية النظرية من النص السياسي الوسطوي، والنص السياسي المعاصر في العالم الأسلامي.

يعتقد المفكر السياسي المسلم أن هذا التأصيل موجود، إنه يسلم بأن القرآن أساس السياسة الشرعية، إنه معيار يفسر كل أحوال الموجود في الوجود. تختفي إذن أسئلة التأصيل النظري لتحل محلها قناعات دينية راسخة. ومن هنا فإن مقدمة خير الدين لا تخرج عن تقليد تدعيم أصول مبادىء السياسة الشرعية، (إخراج العبد عن داعية هواه، وحماية حقوق العباد، واعتبار المصالح المناسبة للوقت والحال، تقديم درء المفاسد على جلب المصالح، ارتكاب أخف الضررين الخ . . .) بقدر ما تحفل بمفاهيمها وتعتبرها أشمل من كل سياسة عقلية ممكنة.

التأصيل النظري في المقدمة ديني، إنه يعتمد نفس مقدمات السياسة الشرعية: الله، النص، العالم، الانسان، الخلافة والإستخلاف . . .

السياسة والاصلاح السياسي.

إن مقدمة «أقوم المسالك» نموذج للكتابة السياسية الإصلاحة المتبلورة في الخطاب العربي المعاصر. إنها شهادة يقدمها مفكر مارس العمل السياسي والدبلوماسي[6]، وحاول التفكير في إشكالية عصره المركزية، إشكالية تجاوز التأخر، تجاوز الاستبداد والجهل والضعف.

تقدم شهادة خير الدين موقفاً من أحوال الوقت الذي عاصرته، أحوال تونس التابعة للدولة العثمانية، والخاضعة لضغوط الفرنسيين والانجليز، وأحوال الوقت العثماني المتفكك والمنهار، وتصوغ هذا الموقف من خلال ثلاثة محاور رئيسية هي:

1 ـ الأوضاع السياسية وسبل اصلاحها.

2 ـ التمدن الأوروبي وكيفية مجاراته ومواجهته.

3 ـ تقرير عن المكتشفات والمخترعات الأوروبية المساهمة في تأسيس التمدن.

هذه هي المحاور المُعْلَنة في النص، وهي تتضمن تفريعات تحدد معطيات جزئية، حول ضرورة التنظيمات من أجل الإصلاح السياسي، وبعض المعطيات الوصفية حول القوة الأوروبية والعوامل المتعددة التي ساهمت في تشكيلها منذ القرن 14 الى القرن 19.

لا بد من ملاحظة أن الطابع البارز في نص المقدمة هو الطابع السجالي،

---

(6) نشأ خيرالدين في قصر أحمد الباي، وحصل على رتبة أمير لواء الخيالة. عُيِّن سنة 1857 وزيراً للحربية، وأصبح سنة 1861 رئيساً للمجلس الأكبر، واثر هذا التعيين قام بمهمة دبلوماسية تتعلق بزيارة الدول الأوروبية وشكر ملوكها على استحسانهم الدستور التونسي. كما عُين سنة 1869 رئيساً للجنة المالية وفي سنة 1870 وزيراً مباشراً إلى جانب الوزير الأكبر، ثم وزيراً أكبر خلفاً لخزندار سنة 1873، وعُين كذلك صدراً أعظم بالاستانة سنة 1878.

راجع مقدمة خير الدين، تحقيق المنصف الشنوفي من ص 13 الى ص 20.

«Documents sur Khereddine», Revue Tunisienne No 18/1934.

ومنذ الصفحات الأولى للمقدمة يبرز هذا الطابع ويُضْفِي على النص بعداً واقعياً يجنبه الطابع المعياري التأملي، ويضفي عليه الطابع الظرفي والنفعي المباشرين.

تدافع المقدمة عن ضرورة التنظيمات السياسية كوسيلة للحد من الإستبداد والظلم، وكوسيلة للترتيب والنظام في الإقتصاد والإدارة والجيش، يقول خيرالدين: «وحيث تقدم بيان الأدلة الكافية لوجوب التنظيمات السياسية التي لو لم يكن الا تنفير الأجنبي والمتوظفين منها لكان كافياً في الدلالة على حسنها ولياقتها بمصالح المملكة. كان من أهم الواجبات على أمراء الإسلام ووزرائهم وعلماء الشريعة الاتحاد في ترتيب تنظيمات مؤسسة على دعائم العدل والمشورة، كافلة بتهذيب الرعايا وتحسين أحوالهم، على وجه يزرع حب الوطن في صدورهم، ويعرفهم مقدار المصالح العائدة على مفردهم وجمهورهم»[7].

يقدم الدفاع المتضمن في الفقرة السابقة الصورة التبريرية للتنظيمات[8] التي باشرتها الدولة العثمانية سنة 1839، وسنة 1856[9]، ثم تنظيمات الباي أحمد، والباي محمد الصادق سنة 1857، وسنة 1861[10]. في هذا السياق الاصلاحي تبدو المقدمة كإطار نظري عام يسعى لتبرير وقائع باشرتها السلطة العثمانية، وباشرها بايات تونس كمحاولات لإحداث بعض التجاوب والتوازن مع مقتضيات أحوال الوقت، وهي أساساً مُقتضيات الزمن الامبريالي.

---

(7) المقدمة، تحقيق المنصف الشنوفي ص 156.

(8) أنظر لخيرالدين ما يوضح تعلقه بالتنظيمات العثمانية ودفاعه عنها:

Memoires de ma vie privée et politique in: Revue Tunisienne No 18-1934.

(9) أنظر كتاب ساطع الحصري: «البلاد العربية والدولة العثمانية» الصادر في بيروت سنة 1960 من ص 75 الى 83، حيث يقدم الحصري صورة مركزة عن التنظيمات العثمانية مع محاولة لتفسير أسبابها ونتائجها.

(10) انظر لوتسكي: تاريخ الأقطار العربية ـ دار التقدم ـ موسكو، بدون تاريخ، صفحات 222-223-224.

يتضح هذا عندما نعرف أن أغلب التنظيمات التي أنجزت في الدولة العثمانية كانت تهدف إلى إعطاء بعض الصلاحيات للجاليات الأوروبية.

يتحمس خير الدين للتنظيمات، يتحمس لها حماسة رجل الدولة، ويكتبها بلغة المفكر المصلح، ويحاور من أجلها وفي سبيلها كل المناوئين لها، ابتداء من الفقهاء المتزمتين إلى الموظفين المستفيدين مما هو سائد. وهو أثناء مواجهته لهاتين الفئتين يسعى جاهداً لتوضيح مسألة نظرية في منتهى الخطورة، هي تأكيده على عدم تناقض التنظيمات السياسية أو السياسة العقلية مع السياسة الشرعية، الا أن هذا التوضيح لا يستبعد الثانية من أجل الأولى بقدر ما يوسعها لتحتويها.

إننا نلاحظ أن أغلب دارسي مقدمة خيرالدين يلحون على أهمية دفاعه على التنظيمات بدون أن يفكروا في نتائج الدفاع النهائية. هذه النتائج التي تصل إلى دمج العقلي بالشرعي في إطار شمولية ومطلقية وكلية الشرعي، وهي مسألة معروفة في التقليد النظري الاسلامي عامة.

يقدم نص المقدمة صورة عن تفكير خيرالدين في السياسة وفي الاصلاح السياسي، كوسيلة من وسائل تجاوز التأخر والانحطاط. إنه يفكر في حسن تدبير أمور الإمارة، وضبط ترتيبها، كما تعلن نصوصه صراحة. وهو يبحث في وسائل «تنمية أسباب تمدنها بمثل توسيع دوائر العلوم والعرفان، وتمهيد طرق الثروة من الزراعة والتجارة، وترويج سائر الصناعات، ونفي أسباب البطالة، وأساس جميع ذلك حسن الإمارة المتولد منه الأمل المتولد منه إتقان العمل»[11]. معناه أنه يفكر في كليات السياسة، حسن الامارة والأمل والعمل، يفكر في التنظيمات، وهذه الأخيرة عنده «تتعلق بضبط السياسة من أجل تجنب الظلم»[12]، كما يفكر في سبل التقدم والتمدن وخير الدولة.

---

(11) المقدمة: تحقيق المنصف الشنوفي ص 89.

(12) المقدمة: تحقيق المنصف الشنوفي ص 161.

تتلخص المسألة عند خيرالدين في معادلة رئيسية تتردد كثيراً في المقدمة: لا تمدن بدون تنظيمات، ولا حرية ولا تقدم بدون تقييد للسلطة، وهي أمور تُبْرِز بصورة أو بأخرى المنحى الليبرالي[13] الظاهر لكتابته.

الكتابة هنا ضد الاستبداد، «المقدمة» تناهض الاستبداد، إنها ضد الظلم وسوء التدبير السائد في المجتمعات الإسلامية، كما أنها ضد الضعف، ولهذا فإنها تساند التنظيمات التي انطلقت في المجال العسكري، وهي ضد الجهل، ومن هنا تضمنها لِتَقَارير ذات طبيعة تربوية، ترمي إلى صياغة نموذج تربوي لإصلاح التعليم.

عند حديث خيرالدين عن «التمدن الأوروباوي» يحاول إبراز دور التنظيمات السياسية في التقدم الأوروبي، ودور الإصلاحات الإدارية أيضاً في هذا التقدم. إننا أثناء هذا الحديث، نشعر بأن خيرالدين يدافع في مستوى النظر عن نموذج الدولة الأوروبية الليبرالية، وأساليب عملها في القرن التاسع عشر، إنه يمارس نفس الأدوار التي سيمارسها بعده بأزيد من نصف قرن مصطفى كمال أتاتورك في تركيا، وتماثل أفكاره في توجهها العام أفكار لطفي السيد الاصلاحية، وأفكار علي عبدالرازق في باب التفكير في الإسلام وأصول الحكم... هنا يتحول خيرالدين إلى علّامة أولي في درب الدعوة التغريبية في الخطاب العربي المعاصر، ويتحول نص المقدمة إلى مؤشر أول لفكر وممارسة أتاتورك ولطفي السيد وعلي عبد الرازق.

تزداد هذه المسألة وضوحاً وبروزاً عندما نراجع المنجزات التي حققها

---

(13) يقول الأستاذ عبدالله العروي: «هذا البرنامج الذي طبق أثناء مرحلتي الاصلاح، تستلزم عناصره بعضها البعض: لا بيروقراطية بدون اصلاح قضائي، لا جيش بدون تعليم عصري، لا بيروقراطية ولا جيش بدون اصلاح جبائي، لا اصلاح جبائي بدون ارتفاع الانتاج.. ووراء البرنامج منطق، هو منطق الفكرة الليبرالية حول الدولة التي كانت رائجة خلال القرن التاسع عشر»مفهوم الدولة ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1981، ص 132-133.

خيرالدين زمن ممارسته الفعلية لبعض المسؤوليات السياسية، وهي محددة ومذكورة في «مذكراته» و «برنامجه»[14]، حيث يطغى الطابع الإداري على هذه المنجزات[15]، وحيث تشكل في مجموعها سعياً لترميم خلل الفوضى الادارية، واستبدالها بالنظام، نظام الإدارة الغربية، والمالية الغربية، والإقتصاد الغربي. .

التأويل والمماثلة المستحيلة

لا يجادل أحد في كون التنظيمات المطبقة أو الموضوعة في شكل مشاريع، كانت تشكل مطلباً موضوعياً تقتضيه رياح التأورب الحتمية، ونحن لا نريد هنا أن نهتم بجدل الوقائع والإصلاحات السياسية الفاشلة، أو الفاعلة في بنية التاريخ العربي المعاصر، إننا نريد أن نفكر فقط في البنية العميقة للخطاب السياسي العربي المعاصر، وبالذات في منطق وبنية نص مقدمة «أقوم المسالك».

لا بد من التأكيد هنا أن الفلسفة الموجهة لهذه الإصلاحات تتأرجح سواء في مستوى ظاهر الخطاب أو في مستوى بنيته العميقة بين مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي ومفاهيم السياسة الشرعية، مع ميل لاحتواء السياسة العقلية ضمن منظور السياسة الشرعية.

انتبه إلى هذه المسألة قبلنا معاصرو خيرالدين الذين كتبوا له تقاريظ بمناسبة إصداره لكتابه، حيث عبّر أغلبهم عن روح الشريعة التي تطبع الكتاب[16].

---

(14) توجد «مذكرات خيرالدين» و «برنامجه» في المجلة التونسية وبالشكل الآتي:

1) A mes enfants: Memoires de ma vie privée et politique: «Documents sur Khereddine» Revue Tunisienne-No 18-1934

2) «Mon programme» Revue Tunisienne No 21-1935.

(15) تتضمن المذكرات والبرنامج جوانب متعددة من اصلاحات خيرالدين، وتوجد قائمة بهذه الإصلاحات في تحقيق المنصف الشنوفي للمقدمة من ص 13 الى ص 20.

(16) ضمن المنصف الشنوفي تحقيقه لنص «المقدمة» مجموعة من التقاريظ التي تلقاها خيرالدين من بعض علماء ومثقفي عصره. تكشف هذه التقاريظ عن فهم معين لنص=

نـريد أن نؤكـد إذن على التـوجه الإزدواجي التـوفيقي الذي يـطبع كتـابـة خيرالدين بطابع التوتر والإخفاق. إنه يتحمس للتنظيمات، ويلح عـلى إنجازهـا حسـب متطلبات و «لوازم الوقت»، وباعتبار غيرته على الوطن والـدولة، الا أنـه يريد فوق كل ذلك «البركة والحرمة كما هو حال شريعتنا»[17].

بناء على ما سبق نحن نميز في كتابة خيرالدين بين ايقاعين: ايقاع الخـطاب المتحمس للتنـظيـمات، لنمـوذج التمـدن الأوروبي كـوسيلة لتجنب الإستبـداد واصلاح أحوال العالم الاسلامي، وايقاع الخطاب المتوتر بـين مفاهيم السيـاسة الشرعية، ومفاهيم الفلسفة السياسيـة الليبراليـة، كما تبلورت في منـاخ الفكر الأوروبي منذ القرن السابع عشر إلى منتصف القرن التاسـع عشر، بين مفهـوم الرعية، ومفهوم المجتمع المدني، وما يترتب عنهما من مفـاهيم تحيل بـالضرورة إلى منظومتين مرجعيتين متناقضتين تاريخاً ونظراً.

يدافع خيرالدين عن الإصلاح السياسي في صـورته الليـبرالية، إنـه يدافـع عن ضرورة الإستفـادة من الغـرب، ضرورة اقتبـاس مـا يشكـل أسـاس قــوة الغـرب، وعند محـاولته اقنـاعنا بـذلك يلجـأ إلى إظهار عـدم تنـاقض المفـاهيم السياسية الليبرالية مع بعض المفاهيم التي تبلورت في إطار الأحكام السلطانيـة، وتمت صياغتها ضمن أبواب السياسة الشرعية، إنـه لا ينتبه إلى أن المـماثلة التي يقيمها بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم السياسة العقلية تؤدي إلى تكسـير كلتا المنظومتين المرجعيتين، إنها تكسر الاسلام والغرب معاً.

إن غياب الوعي النقدي أثناء عملية الترجمـة والتأويـل يسمح لنـا بوصف ممارسة خيرالدين النظرية بالخيانـة، ولا نقصد بـالخيانـة هنا مجـرد خيانـة النص

= المقدمة، ويلح بعض المعلقين على الطابع الشرعي لتوجهها. يقـول ابن أبي الضياف: «أوضحت فيـه من قواعـد شريعتنا المحمـدية الصـالحة لكـل زمـان». ص 232. أمـا البـاجي المسعودي فيقـول: «فلئن سبقتم بالتـأليف في إحياء علوم الـدين» ص 234. أنظر أيضاً تقاريظ أحمد الورتشاني ص 254، وتقاريظ أحمد بن الخوجه ص 280.

(17) المقدمة ص 225.

الأصلي، النص السياسي الليبرالي، بل خيانة منطوق ومضمر المفهوم الاسلامي أيضاً.

من الأمثلة التي توضح هذه المماثلات التي نَعَتْنَاها بالمستحيلة، نعثر في النص المدروس على النماذج الآتية:

الشورى مقابل الحكم النيابي (الديمقراطي).
أهل الحل والعقد، مقابل النواب.
التمدن، مقابل التقدم، الخ...

لا ينتبه خيرالدين إلى **التحويل والتبديل** الذي يطرأ على المفهوم عندما يترجمه بحسب مفاهيم تنتمي إلى مجال معرفي مخالف للمجال الذي أنتج ثم تبلور في سياقه. إن رغبته الظرفية في تجاوز الإستبداد تدفعه إلى الدفاع عن نظام الحكم النيابي الدستوري، لكن هذا الدفاع يستعيد لغة عتيقة، ومفاهيم لا تملك نفس الدلالة التي تملكها مفاهيم السياسة الليبرالية. إنه لم ينتبه مثلاً إلى الفرق بين المسألة الديمقراطية كما تبلورت في الخطاب السياسي الغربي، والممارسة السياسية الليبرالية، ومسألة تقييد سلطة الحكم كما مورست في بعض مراحل الحكم الإسلامي. ثم كيف يمكن الدفاع عن الديمقراطية بدون الدفاع عن العلمانية، أي الدفاع عن مبدأ حرية المواطن العاقل داخل حدود المجتمع المدني؟[18].

---

(18) يقول ناصيف نصار في مقالته الممتازة حول: مهمات أمام العقل السياسي العربي ما يوضح المسألة التي نحن بصددها:
«الدفاع عن الفلسفة الديمقراطية يكون دفاعاً ناقصاً أو مبتوراً اذا أسقط من الحساب قضية العلمانية. فالديمقراطية تعني أن الشعب سيد نفسه، وانه يخضع للقوانين التي يسنها لنفسه، ويطيع الحكام الذين يكلفهم ادارة الشؤون العامة ما داموا أهلاً لثقته. إنها اذن تفترض وجود شعب واحد يتصرف سياسياً كما يتصرف الفرد تجاه نفسه، أي بإرادة عاقلة لا تعرف سلطة أعلى منها، فهل يمكن تأسيس وحدة الشعب على وحدة الدين، وهل يمكن أن يتنازل الشعب عن سيادة الإرادة العاقلة ويبقى شعباً بالمعنى السياسي؟» مجلة الفكر العربي المعاصر ع: 15/14، 1981، ص 38.

يقول أحمد عبد السلام: «وخير الدين يحاول أن يوفق بين «المشورة» - وقد أوصى بها الدين الاسلامي - وبين تشريك المجالس في الحكم، التي أظهرت تجارب الدول الأوروبية فائدتها. وفي كلتا الحالتين لا يحيط اللفظ الاصطلاحي بما أريد أن يحيط به الا بالتوسيع في مدلوله وتطوير معناه تطويراً يكاد يكون تحويلاً وتبديلاً»(19).

يمارس خيرالدين اذن التحويل والتبديل والتكسير والخيانة، وينتج كتابة سياسية انتقائية متناقضة، مما يشكل عائقاً من أخطر عوائق الخطاب السياسي العربي المعاصر. **إنه عائق نفي السياسة العقلية بدَمجها في إطار السياسة الشرعية.**

لقد لاحظنا أن المماثلة في النص عبارة عن مصالحة بين مفاهيم تتعذر كل إمكانيات إنجاز أي وفاق أو توافق فيما بينها، وذلك نظراً للأوليات التي تحكم المنظومتين، نقصد بذلك المنظومة النظرية الشرعية (التأويل السياسي للاسلام) والمنظومة النظرية العقلية (الفكر السياسي الليبرالي الغربي).

من المعروف اليوم أن مفاهيم السياسة الشرعية تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة، منطلقات تعترف للنص الديني بالقداسة والمطلقية، وينتج عن هذا بالضرورة تصور محدد للكون والمجتمع والفرد، تصور ذو طبيعة لاهوتية، حيث يشكل الكون دائرتين، دائرة الدنيا ودائرة الآخرة، ويشكل المجتمع مثله في ذلك مثل الكون مجالاً لتمظهر إرادة الله، ويتحول الإختيار الفردي إلى مجرد كسب، **لتنتفي السببية العقلانية وتحل محلها سببية لا تغفل الرعاية الإلهية للكون والبشر...** وتنشأ مفاهيم السياسة الشرعية ضمن أفق هذه الميتافيزيقا المعترفة بصورة أو بأخرى وفي نهاية التحليل بدونية الانسان، ودونية العقل والحرية...

---

(19) أحمد عبد السلام: دراسات في مصطلح السياسة عند العرب، ص 141، نشر الشركة التونسية للتوزيع - تونس 1978.

أما مفاهيم الخطاب السياسي الليبرالي فقد تأسست أثناء تجاوزها لنظريات السلطة الوسطوية القائمة على مبادىء الحق الإلهي، وبلورت مفهوم **الفرد، والملكية، والتعاقد، والدولة الوطنية، والحق الطبيعي، والقانون، والدستور،** وقد تَمَّ كل ذلك في إطار فلسفي نقدي، واكبته حركة تاريخية اجتماعية دينامية، وتضمن هذا في النهاية تصوراً جديداً للكون والمجتمع والإنسان، تصوراً يُسلم **بنسبية المعرفة،** وتَوَلُّدها التاريخي، كما يُسلم **بأولوية التعاقد** في نظرية الدولة، ومغامرة الإنسان الحر والعاقل في التاريخ وفي الوجود. . .

لا يعير خيرالدين التونسي في النص الذي نحن بصدد قراءته أدنى اهتمام للأسس النظرية للكتابة السياسية، ولهذا فإنه يُحيل إلى القرافي، وابن قيم الجوزية، والماوردي، في الوقت الذي يحيل فيه إلى مفاهيم الحرية، الحرية الشخصية، والحرية السياسية، ومفاهيم التقدم والإزدهار المادي.

إنه لا يميز مثلاً عند مماثلته لمفهوم التمدن بالتقدم، أن المفهوم الأول يتضمن فلسفة تاريخية تنتمي إلى المنظومة الخلدونية، وهي منظومة تختلف عن فلسفة الأنوار التي صاغت مفهوم التقدم. . .

لا شك أن وراء هذا الخلط، ووراء هذه المماثلة المستحيلة عوامل متعددة، يمكن أن نحدد منها مسألة التوجه الإصلاحي في الكتابة السياسية كما وضح ذلك ألبرت حوراني عندما قال: «كانت القضية التي شغلت الطهطاوي وخيرالدين، وان عبر عنها كل منهما بشكل مختلف تدور حول هذا السؤال: كيف يمكن للمسلمين أن يصبحوا جزءاً من العالم الحديث دون أن يتخلوا عن دينهم؟»[20].

لقد وجه هذا السؤال فعلاً طبيعة الأجوبة التي صاغها مصلحو القرن التاسع عشر، لكن لا يمكن اعتبار أن وجهة هذا السؤال وصياغته هي وحدها

---

(20) ألبرت حوراني: الفكر العربي في عصر النهضة، ص 121. دار النهار ـ بيروت 1968.

التي حتمت الخاصية الازدواجية والانتقائية التي طبعت عمق وسطح الخطاب السياسي الاصلاحي، بل إننا نعتقد أن ثقل الموروث الديني، وثقل الأرض والوقت، ومستلزمات الزمن الامبريالي أمور ساهمت في هذه المثاقفة العسيرة والخلط النظري الشنيع. . .

نحن لا نريد أن نغفل المسألة التي تعتبر أن قيمة تلك الأفكار لا تتعلق بعمقها النظري، تماسكها وتأصيلها، وتقصيها النظري للقضايا التي تناولتها بالبحث والتفكير، بقدر ما تتعلق بفاعليتها الإصلاحية ودورها التوجيهي. وهو أمر يوضحه بقوة الأستاذ عبدالله العروي في كتابه «مفهوم الحرية»[21]، ومع ذلك فإن إبراز العلاقة الموجودة بين التماسك النظري والفاعلية التاريخية أمر ضروري، خاصة وأن بحثنا يتناول نص الخطاب في مستوى بنيته النظرية العامة، (وجهه السياسي الإصلاحي ومفاهيمه الأساسية) وليس في مستوى تطبيقاته الفعلية ونتائج هذه التطبيقات في مستوى الأحداث المتحولة.

إن الكتابة السياسية التي نحن بصددها الآن كتابة مركبة، وفي تركيبها تعارض منطقي واضح وازدواجية فلسفية مكشوفة، والتعارض في النص هو تعارض بين السماء والأرض، بين الشرع والعقل. .

يستدعي النص الطوبى ليمزجها بالتاريخ، إنه لا يمتحن الطوبى بشكل كلي، ولا يضع ضمن أهدافه تنظيم كل أمور الحياة في ضوء التنظيمات الجديدة[22]، مما يعرض الطوبى والتاريخ في نهاية التحليل لمماثلة مستحيلة،

---

(21) يقول الأستاذ عبدالله العروي: «ونلاحظ كذلك أن تلك الحركات (يقصد الحركات السياسية التي ظهرت في القرن 19) تستعير مفاهيمها من مدارس مختلفة: أوروبية وعربية اسلامية بدون اهتمام بالتماسك الفكري والتناسق المنطقي (. . .) إن قيمة تلك الحركات تكمن في فعاليتها الإصلاحية لا في عمقها الفكري». مفهوم الحرية، ص 36 ـ المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1981.

(22) توضح الدكتورة نازك سابايارد مسألة عدم اهتمام خيرالدين والطهطاوي بكل قضايا الحياة الاجتماعية السياسية بالشكل الآتي: «ولعل السبب في اغفالها ذلك (اغفال =

ويؤدي إلى إنتاج كتابة ساهمت وما تزال تساهم في تدعيم التأخر السياسي. (تأخر النظر، وتأخر الممارسة).

الخلاصة

يتعلق خيرالدين التونسي بالليبرالية (منطق التنظيمات) ويخلط بينها وبين السياسة الشرعية. يتم هذا في غياب أي تعامل نقدي، أو تمثل تاريخي شامل. ترى هل يتعلق الأمر بقصور ذاتي في المثقف؟ أم أن المسألة في مستواها التاريخي العام أعمق من التصور الذاتي للمثقف؟

يحلل الأستاذ عبدالله العروي هذه المسأله، ويعتبر أن سبب غياب تعامل المثقفين العرب النقدي مع المنظومة الليبرالية، يعود إلى أن هؤلاء المثقفين واجهوا في القرن التاسع عشر منظومة ليبرالية مليئة بالمتناقضات، منظومة تضم في جوفها مستويات متداخلة، فعجزوا عن تَلَقِّيها بعقل ناقد[23]، كما عجزوا عن

= تناقض القوانين الجديدة، قوانين التنظيمات مع الشريعة) ان عصرهما لم يثر هذه المشكلة، اذ كانت السنن الجديدة التي سنها محمد علي واسماعيل وخيرالدين قوانين اقتصادية وادارية قلما نبهت الشريعة الاسلامية اليها. ولم يتناول اصلاحهم هيئات المجتمع الأساسية، أو الأحوال الشخصية التي تعيرها الشريعة اهتماماً كبيراً» الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ص 93، مؤسسة نوفل ـ بيروت 1979.

(23) يقول الأستاذ عبدالله العروي: «أن العرب تعرفوا على منظومة مكتملة في المرحلة الأخيرة من مراحل التطور الليبرالي. تعرفوا على ليبرالية تحمل في طياتها آثار المراحل السابقة: مرحلة عهد التكوين ومفهوم الذات، مرحلة القرن الثامن عشر ومفهوم الفرد العاقل المالك، مرحلة عهد الردة على الثورة الفرنسية ومفهوم المبادرة الفردية، مرحلة نقد الديمقراطية الاجتماعية ومفهوم المغامرة والاعتراض. بعبارة أخرى، أن العرب تعرفوا على ليبرالية ورثت روح الفلسفة الغربية الحديثة وروح الثورة الفرنسية، وروح الردة على الثورة وروح النخبوية المعادية للديمقراطية والاشتراكية. إنهم واجهوا منظومة مليئة بالعناصر المتناقضة، وكان من الصعب عليهم أن يتلقوها بعقل ناقد، كما نتلقاها نحن الآن بعد أن مر قرن على فحصها وتشريحها». مفهوم الحرية: ص 41-42.

استيعابها في مسارها التاريخي العام[24].

يثبت سياق هذا التحليل ما نحن بصدد إبرازه: يثبت انتقائية خيرالدين، كما يثبت أن لغته العتيقة توجه اختياراته، وتشل فاعليته، وتوضح في الأخير مسألة نظرية في منتهى الخطورة، مسألة استمرار وصاية الدين على التفكير في موضوع الدولة [25]، أي مسألة شمولية السياسة الشرعية للسياسة العقلية.

يؤدي هذا إلى نفي كل طابع ليبرالي عن خطاب خيرالدين التونسي، ما دام هذا الخطاب يستدعي أبطال الماضي الأموات ليدلوا بشهادتهم في زمن الأحياء، وما دام التصالح في نظره ممكناً بين مفاهيم إبن خلدون، والشاطبي، ومفاهيم لوك وروسو.

ما يؤكد برهنتنا السابقة هو أن مقدمة خيرالدين تضم تصريحات محددة تبرز أهمية الشريعة في الإصلاح السياسي، في إصلاح أحوال الدنيا. النص يلتفت إلى الماضي ليذكرنا بصلاح الأمة الاسلامية زمن اعتمادها الشريعة الإسلامية أي زمن تقديمها لمبدأ درء المفاسد على جلب المصالح، ومبدأ ارتكاب أخف الضررين...

إنه لا يكفي أن نقول إن خيرالدين أعلن أن التمدن الأوروبي «قوة جارفة» بل يجب أن نتأمل النص جيداً لنتبين الطابع التقليدي الذي يحكمه[26]، من أجل أن نحدد النتائج التوفيقية الناتجة عن هذا الطابع، ومضاعفات ذلك مستوى تدعيم وتعزيز الخطاب السياسي المحافظ.

إن اللغة البالية التي تطفو على سطح «المقدمة» كيما تخاتل الشرع وتهادنه، ما تزال تُشكل جزءاً من منطق الخطاب السياسي الذي يعكس همومنا اليوم،

---

(24) نفس المرجع السابق، ص 52.

(25) لم يشر خيرالدين خلال مقدمته إلى المسألة العلمانية رغم أنها تشكل محوراً أساسياً في التنظيمات الأوروبية.

(26) أنظر مقدمة معن زيادة ص 43 ـ من مقدمة «أقوم المسالك» دار الطليعة، بيروت.

همومنا السياسية الراهنة، ومعنى هذا أن قيود الأمس النظرية لم تُحطم بعد، معناه أيضاً كما يقول الأستاذ عبدالله العروي: «إن أية محاولة لإدخال أفكار جديده مستترة في ثوب أفكار قديمة بدعوى اقتصاد الوقت، ورسوخ التأثير، أو الوفاء للماضي وتدعيم الشخصية القومية، تركز التقليد وتحكم على نفسها بالتفاهة»[27].

---

(27) مجلة «الثقافة الجديدة»، السنة الأولى، العدد الأول، خريف 1974، ص 20.

التمدن والتقدم
عوائق الحداثة السياسية
في خطاب الطهطاوي

- 2 -

أولاً ـ من المفارقات التي تعبر بقوة عن قصور وفقر الفكر والممارسة السياسية في العالم العربي، الخلط بين المفاهيم والنظريات السياسية، والسعي للمماثلة والجمع بين القضايا التي لا يمكن أبداً الجمع بينها، فقد انتعش في الفكر السياسي في الستينات، وفي مناطق متعددة في العالم العربي، الدفاع المغالط على عدم وجود أي تناقض بين الاشتراكية والاسلام. بل أكثر من ذلك يمكن ملاحظة تمادي أولئك الذين ابتكروا هذه المماثلة في مغالطتهم، لدرجة أن البعض منهم نسي سياق هذا الربط ومبرراته، فطفق يبحث في تاريخ الاسلام عن رموز الفكر الاشتراكي، وأنماط الممارسة الاشتراكية، وذلك لتبرير وتدعيم فكر الاشتراكية في الحاضر العربي. مما ولد خليطاً عجيباً من الأفكار أقل ما يمكن أن يقال في حقه، أنه مارس ويُمارس عملية قفز فوق العصور والمنظومات النظرية لِيُرَكِّبَ الغرائب، حيث نصبح أمام اختزال للأفكار، أي أمام عملية نسف لِمنطقها وتماسكها الداخلي المبني داخل دائرة منطق من الترتيب المعرفي التاريخي.

تمت هذه العملية ـ المماثلة بين الاشتراكية والاسلام ـ انطلاقاً من شعارات متعددة، أبرزها المساهمة في غرس القيم الاشتراكية، بدون إحداث أي ردود فعل مضادة، بحكم غرابة هذه الأفكار على المجتمع العربي والثقافة العربية. ويعتقد المثقف من هذا القبيل ـ فرداً كان أم حزباً ـ أنه بعمله هذا ينشر الأفكار

الأليفة، لكنه في العمق يقوي منطق الاستمرارية الفكرية والتاريخية، بدون أي حديث عن الإنقطاع كضرورة تقتضيها مغامرة التاريخ، وتستلزمها أوليات النهضة والتقدم.

وقد لا نعد مجازفين اذا ما قلنا إن هذا النوع من التفكير أصبح يشكل واحداً من ميكانيزمات الذات العربية وهي تفكر، تُنَظِّر وتَبْني المفاهيم، فلا غرابة بيننا وبين الآخر، بين فكره وتراثنا، وكل ثوراته التاريخية، والعلمية، والفلسفية حصلت بصور مختلفة في ماضينا، واحتواها بأشكال مختلفة تراثنا الزاهر (هنا لا يختلف المثقف الذي يتبنى المعتقد الاشتراكي، عن السلفي الذي يتميز بمدحه المتواصل للذات وللماضي، وتطلعه للمستقبل الماضي).

في اطار السياق نفسه ترتفع مرة أخرى في السنوات الأخيرة الدعوة إلى الجمع بين الديمقراطية، كنظام للممارسة السياسية يسلم بمبدأ المشاركة وتداول السلطة، وبين القائد الملهم، «القائد التاريخي»، بعد أن ظل مفهوم الديمقراطية زمناً طويلاً يترجم إلى مفهوم الشورى في بدايات الفكر الإصلاحي المعاصر في القرن التاسع عشر[1].

إن مثل هذه الكتابات تغفل أبجدية الدرس السياسي الليبرالي حول الديمقراطية. وتتيه في اتجاه تكريس الغفلة النظرية في مجال السياسة، وهي

---

(1) نقرأ تعبيراً واضحاً عن هذه المفارقة في الفقرة الآتية:

«نحن أمام اتجاه مزدوج للمثقفين العرب لا يخلو من مفارقة، فهناك دعوة إلى الديمقراطية، إلى دولة القانون، ومؤسسات المشاركة، وتداول السلطة، وهناك في نفس الآن انتظار لظهور القائد الفذ. هل نحن أمام موقف جديد للمثقفين العرب؟ لا نعتقد أن الأمر جديد تماماً، فقد سبق لهذين الموقفين المتناقضين أن وجدا معاً طوال فترة طويلة من تاريخ الفكر والعمل السياسي العربي الحديث تجاوز خلالها مطلب «الشورى» و «الديمقراطية» من جهة، والدعوة إلى شخصية «ملهمة» قائدة، أو ما يسمى في الأدب السياسي العربي الحديث بـ «المستبد العادل».

نقلاً عن: علي أومليل، «الاصلاحية العربية والدولة الوطنية». ص 201. دار التنوير، بيروت، 1985.

غفلة لا يمكن ايجاد أي صعوبة في كشف منطقها الداخلي، الذي يرسم في نهاية التحليل الخطط المغالطة من أجل استمرار تصالح الإستبداد والحرية.

كيف نفسر إذن ظاهرة التركيب المغالط (الإزدواجية والإنتقائية) التي ما فتئت تُشكل آلية عقلية واضحة المعالم في الممارسة النظرية السياسية في العالم العربي؟

قبل أن نقدم مساهمة أولية في تحليل هذه الظاهرة وتعليلها، نريد أن ننطلق من مُصَادرة أساسية، نعتقد بصلاحيتها ونجاعتها النظرية، ونؤسس عليها تفسيرنا للمفارقة المذكورة، مفارقة الجمع بين المفاهيم والمنظومات، بدون التمييز بين أسسها وأبعادها، ونتائج هذه الأسس والأبعاد في الذهن وفي الممارسة.

ثانياً - تبتكر المفاهيم وتبنى في دائرة التصورات والنظريات لتعبر عن مطالب نظرية، وتستجيب لحاجيات ومقاصد عملية تاريخية. واذا كان الأمر كذلك في سياق فهم معين لنظام الفكر عموماً، فإنه مؤكد في مجال الفكر السياسي، والفلسفة السياسية.

لقد نشأت مثلاً، مفاهيم الفكر السياسي اليوناني في تجاوب مع شروط المدينة اليونانية، وفي إطار نظام البرهنة النظري الذي أسسه اللوغوس بتخليه عن ايحاءات الميتوس الإغريقي وطقوسه. ولم تكن مفاهيم العدالة، والسعادة، والحكمة، والفضيلة والخير، والإنسجام... سوى قواسم مشتركة مُحَدِّدة لمستوى ودرجة التنظير العقلاني السياسي عند اليونان. ويمكن للباحث في مجال الكتابة السياسية اليونانية، أن يتبين من خلال حدودها، ونظامها، ونمط ترتيبها، تصوراً معيناً عن العالم والإنسان والعلاقات الانسانية.

ينطبق الأمر نفسه على الكتابة السياسية ومفاهيمها في الفكر الاسلامي الوسيطي، سواء في الكتابة التي اتخذت لبوساً فقهياً، أو التي حاولت النُّطق بلغة أرسطو، أو الكتابة التي تَعَلَّمت من درس الممارسة الفارسية قولاً وعملاً،

فـأنتجت الآداب السلطانية ودَبَّجت طقـوس لبس التيجان. . . هنـا أيضاً يمكن العثور على مفاهيم مثل **العـدل والعناية والتدبـير، والظل الالهي، والشـورى والملك**. . . وهي مفـاهيم تُحيل إلى نـظام في الكون، ومنـطق متميـز للعـلاقـة الدنيويـة والآخروية.

ومـا قلناه عن الكتـابة السيـاسية في الفكـر اليـونـاني والكتـابـة السيـاسيـة الإسلامية، ينـطبق أيضاً عـلى الفلسفة السيـاسية النـاشئة في أوروبـا في العصر الحديث، ذلك أن كتابة مكيافيل وهوبز، وسبينـوزا، ولوك، وروسـو، تتضمن عدداً من المفاهيم التي لَحَمت الخطاب السياسي، عَـبْرَ مراحـل تكونـه، مما أدى إلى تشكل وبروز جملة من المفاهيم، لا يمكن تقديم الفلسفة السياسيـة الحديثـة بدون الحديث عنهـا، والتفكير فيهـا، وبواسـطتها. ويتعلق الأمـر، على سبيـل المثال لا الحصر، بمفاهيم مثل **الحرية، والدولة، والمواطن، والمساواة، والحالـة الطبيعية، والتعاقد** الخ. . . ومن مكيافيل إلى روسو، نستطيع أن نتابع عمليـة النّحت المفاهيمي التي سمحت بنضج ملامح هـذه المفاهيم واكتـمالها، فـما أكثر **الغائم** منها عـبر مُسلسل التكـون النظري التـاريخي، وما أكـثر **الموسـع والمُبعد والمُعاد الصياغـة**. لكنها مجتمعـة تعد **نَسْـلاً مفهوميـاً** ـ إذا صح هـذا التعبير ـ تقوى ضمن دائرة المعتقد السياسي الليبرالي، وقد اشـتركت في تأسيسـه وإحكام ملامحه وحدوده عوامـل تاريخيـة، علمية وسيـاسية متعـددة، (من أوروبا القـرن السادس عشر إلى أوروبا القرن الثامن عشر).

يمكن إذن أن نتحـدث عن **التوافق والتكـامل والتئـام** بين هـذه المفاهيم. وداخل كل دائرة سياسيـة يمكن أن نُبرز نسيـج الترابط والتشكـل بين وحـدات المفاهيم، مما يُسهل في نظرنا **عملية التـواصل**، بـل عمليات استمـرار التركيب والتنظير، والإبداع في اتساق وتداخل، مع شروط التاريخ ومستلزماته، باعتباره البنية اللاحمة بجذورها لشجرة النَّظَر وثماره.

تتجه الأمثلة السابقة التي حاولنـا عن طريقهـا وبواسـطتها بلورة مصـادرتنا المذكورة، إلى تقرير وَحْـدَة الأسس المعرفيـة التاريخيـة للمفاهيم، ولا يعني هـذا

أننـا ننفي المثاقفـة، أو نَنْفِي التـلاقـح الفكـري التـاريخي، فهـذا أمـر لا يمكن إنكاره.

إن الظاهرة التي تَسْعَى لتشخيصها هي ظاهرة المماثلة المفـاهيمية التي تعلق الإختـلافـات الأوليـة، وتخلط أوراق الأفكـار، والأزمنـة والعصـور، فَتُصـالـح المتخـاصم بدون مـراعاة حـدود النظام والـترتيب، وقواعـد إنتـاج المنـظومـات النظرية. ولا نقبل أن يفهم من هذا أننا بصدد الدفاع عن **عذرية المفاهيم**، أو نقائها الأصلي الأصيل، بل أن المقصود أولاً وأخيـراً في سياق بحثنـا هو التـأكيد على **التماسك النظري** الذي **يُوَلِّد الفهم**، **ويولد قابلية التأثير** المرغـوب فيه من وراء بناء المنظومات والأنساق الفكرية.

وعندما نفكر، في ضوء المصـادرة السابقـة، في الكتابـة السياسيـة العربيـة المعاصرة، سواء تلك التي أنتجتهـا النخبة العـربية في القـرن التاسـع عشر، أو تلك التي أنتجت وما تزال تنتج اليوم في حقل الممارسة التاريخية الراهنة، نلاحظ أمراً محيراً. إننا نلاحظ اهتزاز المفاهيم وهشاشتها، كـما نلاحظ **غيـاب التأصيـل والسؤال**، ثم الانتقائية التي تُرَكِّبُ اللغة المتنافرة بـاسم **المراوغـة**، وبناءً عـلى مبدأ **سُلَّم الأسبقيات، وامكانيات التوفيق**، وأحياناً باسم **ممـاثلة عمياء**، تقفـز كما قلنا فوق العصور، وتغفل الأسس العلمية، والواقعية المحددة لمجال ابتكـار المفاهيم والنظريات مما يتيح في نهاية التحليل ما نعرف اليوم من **قصـور الفكر السياسي، وبؤس الفلسفة السياسية، وغياب علم السياسة** في الوطن العربي.

ولا شـك أن هذا الأمـر يتعلق بمعضلة تـاريخيـة كـبرى، **معضلة الحـداثـة العـربية**، ونحن لا نـريد أن نفكـر في هـذه المعضلة في كليتهـا، أي في مختلف ملابساتها التاريخية والنظرية، بقدر ما سنحاول مقاربة جوانب نظريـة منها، من خلال تفكيرنـا في تقليد **القيـاس المغالط** الـذي يملأ لغـة الخطاب السيـاسي في الفكر العربي المعاصر.

ثالثاً ـ نواجه اذن تقليداً سائداً في الكتابـة السياسيـة العربيـة وهو تقليـد

يُرَسِّخه بصور مختلفة أصحاب اليمين، وأصحاب اليسار. أما الذين يركبون الحلول الوسطى فإنهم لا يملكون من أساليب التفكير طريقاً سواه. يُرَسِّخه كل منهم بمبررات مختلفة. تلتقي في بؤرة مركزية واحدة، إنها تلتقي في البؤرة التراثية، وبلغة تجريد فلسفي، تتمركز حول «الهوية المغلقة»، وقد ترجمت هذه الهوية المغلقة لاحقاً إلى مفاهيم الأصالة، ثم الخصوصية والخصوصانية.

نحن نعتقد أن لهذا التقليد جذوره في بنية العقل العربي الإسلامي، وأنه لم يتوقف إلى يومنا هذا. ذلك أن الفكر العربي المعاصر عند نشوئه منذ ما يزيد على قرن من الزمان دَعَّم هذا التقليد، وابتكر أساليب جديدة في ترسيخه. ولن تتناول دراستنا في هذا البحث ما يكتب اليوم في حقل السياسة، بل إننا سنحاول مباشرة تفكيك نقدي للأصول القريبة، أي لنمط التشكل الذي عرفته هذه الكتابة في الفكر العربي المعاصر، وذلك من خلال قراءة خطاب مفكر اعتبر عن حق من أوائل المثقفين العرب الذين بلوروا وأسسوا كتابة عربية معاصرة، ونقصد به الشيخ رفاعة رافع الطهطاوي (1801-1874). ولن نهتم هنا بقراءة خطاب الطهطاوي بصورة كلية ـ فهذا أمر لا علاقة له بالغاية المحددة لهذه المساهمة ـ بقدر ما سنوظف تفكيرنا في بعض نصوصه من أجل محاولة تفسير الظاهرة التي تهمنا، ظاهرة ازدواجية الخطاب السياسي العربي المعاصر.

خطاب التمدن والتقدم

تقتضي قراءة كتابة الطهطاوي[2] في اعتقادنا الإحاطة بالأوليات الآتية:

---

(2) للإطلاع على سيرة الطهطاوي، وأهم المحطات التي شكلت مساره الفكري، يمكن مراجعة الكتابين الآتيين:

ـ «رفاعة الطهطاوي» للدكتور حسين فوزي النجار، سلسلة أعلام العرب رقم 53، الدار المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة (بدون تاريخ).

ـ «أصول الفكر العربي الحديث عند الطهطاوي» للدكتور محمود فهمي حجازي، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1974.

1 ـ لا يمكن فصل تفكير الطهطاوي عن مناخ الفكر الإصلاحي الذي انتشر بصور وأشكال مختلفة في الولايات العثمانية في نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر. هذا المناخ الذي وضع التقابل بين الإسلام وأوروبا المعاصرة، بين التأخر والتقدم، وفكّر في المسألة السياسية باعتبارها قضية حاسمة في برنامج الإصلاح. ضمن هذا الإطار يمكن أن نفهم أشكال الحديث التي أنتجت حول التمدن والتقدم والنهضة والرقي، كما يمكن أن نفهم مسلسل ما يعرف بـ«الإصلاحات» و «التنظيمات» في المغرب والمشرق.

2 ـ لا يمكن فصل مشروع رفاعة الطهطاوي الإصلاحي عن مشروع محمد علي الساعي إلى تحديث الدولة المصرية بعد إعلان استقلالها عن الباب العالي[3]، بل أكثر من ذلك نلاحظ أن ما كان يدبجه في كتاباته من مقدمات يوضح ترابط ما كان يفكر فيه مع مقتضيات الدولة التي حاول محمد علي وأبناؤه وحفدته بناءها[4]، من أجل تملك القوة التي لم يعد من السهل امتلاكها في زمن التطور الأوروبي إذ ذاك، حيث كانت قد لاحت علامات ومظاهر المنحى الإمبريالي في التاريخ المعاصر. ومعناه أننا أمام فكر يواكب برنامج إصلاح سياسي مُحاصر.

3 ـ إن قراءة الطهطاوي بواسطة كتب الجبرتي، وقبله بلغة ابن تيمية، ثم بلغة الغزالي، تُنْبىء أننا أمام خطاب **يُحاول تكسير نظام الكلمات، ما دام نظام الأشياء قد بدأ يتكسر**، وبالتالي فإننا نصبح أمام ما أطلق عليه أنور عبدالملك **تأسيس حساسية جديدة** في الفكر العربي المعاصر[5]، هذه الحساسية التي يبدو

(3) راجع كتاب عبدالرحمن الرافعي، عصر محمد علي، مكتبة النهضة المصرية القاهرة 1951.

(4) من المعروف أن الطهطاوي كان مقرباً من محمد علي ومن بعض أبنائه الذين تولوا حكم مصر بعده. وخاصة سعيد اسماعيل.

(5) Anouar-Abdel-Malek Idéologie et renaissance nationale p. ¡306-307, éd anthropos, Paris, 1969.

لنا أنها لم تكن متيسرة، ولا ممكنة بقدر ما نشأت مختنقة ومبحوحة ومحاصرة، وهو أمر نهدف إلى اثباته في نهاية هذا البحث.

بناء على الأوليات المذكورة يمكن أن نقول أن الطهطاوي واجه، باعتباره رمزاً من رموز النخبة المثقفة في مصر في القرن التاسع عشر، **إشكالية التأخر التاريخي الإسلامي**، وأنه أدرك بحكم احتكاكه المباشر بأوروبا وبفرنسا بالذات[6] عناصر التقدم الأوروبي وأسبابه، لهذا كتب نَصّاً واحداً بعناوين مختلفة، وخلال مراحل متعاقبة، ومن أجل هدف واحد محدد هو الجواب على السؤال الآتي: كيف تتقدم مصر؟ كيف تنهض الأمة الإسلامية من غفلتها؟

لقد فكر الطهطاوي في هذه الإشكالية بعين نخبة محمد علي، ففكر في سبل التقدم، إلا أنه عند تفكيره في التقدم لم يكن يستدعي المفاهيم المرتبطة بهذا المفهوم مثل الحرية، والملكية، والحق الطبيعي، والتعاقد، بقدر ما اتجه تفكيره نحو مفهوم عَدَّه مُماثلاً للتقدم، ونقصد بذلك مفهوم التمدن[7].

يستدعي الطهطاوي إذن مفهوم **التمدن** الإسلامي ليفكر بواسطته في صلاح العمران وصلاح الملة الإسلامية. الا أنه عند تفكيره في التقدم والتمدن يُنتج جزءاً هاماً من نصوص الفكر الإصلاحي العربي في القرن الماضي، ومن خلال هذه النصوص يرسم نهجاً محدداً في التعامل مع واقع التأخر وسبل تجاوزه.

لكن، قبل وبعد ذلك ودائماً في مستوى النظر، يتناول الطهطاوي قضاياه ويصوغ ما يمكن اعتباره مفاهيم في نصوصه بطريقة تُرتب علاقة ما بين الذات والآخر، بين مصر والعالم الإسلامي، وبين أوروبا وفرنسا بالذات، باعتبار أن هذه الأخيرة كانت تشكل في ذهنه النموذج المتطور للتقدم الأوروبي.

---

(6) لقد كان الطهطاوي من أعضاء البعثة الأولى التي أرسلها محمد علي إلى فرنسا سنة 1826 وقد عاد سنة 1831.

(7) لم يستعمل الطهطاوي مفهوم النهضة ولا مفهوم الحضارة أو الإصلاح بقدر ما تحدث باستمرار عن «التمدن».

إنه يستعمل مفهوم التقدم، التمدن كبديل لأحوال «الانحطاط» السائدة في مصر، رغم أن هذه الأخيرة عرفت عصور تمدن طويلة في زمن الفراعنة، وفي بعض مراحل الحكم الإسلامي على سبيل المثال[8]. لكنه وهو يستعمل مفهوم التقدم يترجمه كما قلنا باستمرار في مستوى المترادف في مفاهيمه إلى كلمة تملأ نصوصه سواء في «تخليص الإبريز في تلخيص باريز» أو في «مناهج الألباب المصرية في مباهج الآداب العصرية»، أو في «المرشد الأمين للبنات والبنين»، نقصد بذلك مفهوم التمدن.

لكن ماذا يقصد الطهطاوي بالتمدن؟

نقرأ في الفصل الخامس من الباب الرابع من كتاب المرشد الأمين التحديد الإيجابي الآتي: «تَمَدُّن الوطن عبارة عن تحصيل ما يلزم لأهل العمران من الأدوات اللازمة لتحسين أحوالهم حساً ومعنى، وهو فوقانهم في تحسين الأخلاق والعوائد، وكمال التربية، وحملهم على الميل إلى الصفات الحميدة، واستجماع الكمالات المدنية، والترقي في الرفاهية»[9].

نصل من خلال الفقرة السابقة إلى أن التمدن يتحقق في نظر الطهطاوي بحصول أمرين اثنين:

أ - تهذيب الأخلاق بالآداب الدينية والفضائل الإنسانية.

ب - تعميم المنافع العمومية التي تعود بالثروة والغنى وتحسين الحال[10].

لا يحصل التمدن إذن إلا بحصول تركيب لا يفرط في الحس على حساب المعنى، ولا يفرط في المعنى على حساب الحس، وهي المعادلة الصعبة التي تقتضي ضرورة الجمع بين التمدن المادي، وهو التقدم في المنافع العمومية،

---

(8) الأعمال الكاملة لرفاعة رافع الطهطاوي، دراسة وتحقيق محمد عمارة المجلد I، ص 390، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط I، بيروت، 1973.

(9) الأعمال الكاملة - م II ص 469.

(10) الأعمال الكاملة - م I ص 249-250.

والتمدن المعنوي، وهو المحافظة على التربية الدينية، والأخلاق الدينية وتدعيمها.

للطهطاوي إذن قضية مركزية، تتجمع حولها وفي وسطها خيوط كتاباته، سواء في انطباعات سفره في «تخليص الإبريز» أو في المنتخبات التي ضَمّها كتاب المناهج في المباهج، والمرشد الأمين.

القضية المقصودة هنا هي قضية التقدم وذلك بالمعنى الذي يكون فيه التقدم مرادفاً للتمدن، ويكون فيه «التنظيم عين التمدن»[11]، و «تكون رسالة الرُّسل بالشرائع هي أصل التمدن الحقيقي الذي يعتد به ويلتفت إليه، وأن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مَدّن بلاد الدنيا على الاطلاق»[12].

يتمحور الاهتمام التمدني في كتابة الطهطاوي في بابين رئيسيين يشكلان مجموع اهتماماته النظرية: محور الإصلاح السياسي التربوي، ومحور المنافع العمومية. ورغم أنه لا يمكن الفصل في مشروع «التقدم التمدني» أو «التقدم المتمدن» بين الحس والمعنى، أي بين المنافع العمومية والتربية الدينية والتهذيب الأخلاقي والممارسة السياسية، فإن مقتضيات مَا نَروم بلوغه من هذه المساهمة تدفعنا إلى الاهتمام فقط بمشروع الطهطاوي في جانبه السياسي. وليس معنى هذا أننا سنغفل حديثه، بل أحاديثه الهامة عن المنافع العمومية، بقدر ما يعني أننا سنفكر في الدلالات والأبعاد السياسية للمنافع بدون أي عناية خاصة بجوانبها الإقتصادية والإجتماعية في مستواها التطبيقي والتقني.

يهمنا إذن المعتقد السياسي والرؤية السياسية، سواء في صورتها المباشرة في تخليص الإبريز، أو في صورتها المضمرة في كتابي المناهج والمرشد الأمين، وذلك عند حديث الطهطاوي عن المنافع العمومية، عن الزراعة والتجارة

(11) الأعمال الكاملة ـ م I ص 469.
(12) الأعمال الكاملة ـ م II ص 469.

والصناعة. . . ثم عند الحديث عن التربية والتعليم. ويترتب عن هذا أن تفكيرنا في نص الطهطاوي لا يتجه نحو الأمور ذات الطابع التقني البرنامجي، بقدر ما يتجه أساساً نحو الفلسفة السياسية الظاهرة أو المستترة، أي نحو الفلسفة التي توجه البرنامج التطبيقي، نحن نريد أن نفكر بالدرجة الأولى في الخطاب السياسي للطهطاوي من حيث منطقه الداخلي، وذلك لاعتقادنا بأهمية المنظور النظري المتماسك أو غير المتماسك في مستوى البرامج والتطبيقات التي تلحقه وتترتب عنه.

حول الليبرالية المُسْتَحِيلة

رابعاً ـ إن الذين يتحدثون عن المنطق الليبرالي للفكر الإصلاحي المتبلور في القرن التاسع عشر ـ الطهطاوي وخيرالدين التونسي[13] على وجه الخصوص ـ يخلطون بين الإختيار العملي لليبرالية الدولة القائمة على تدبير مُحَدّد للفعل السياسي، وبين الفكر الذي واكبها، إنهم يخلطون بين النموذج السياسي الواقعي الذي ارتضاه كل من محمد علي وبايات تونس في مستوى التنظيمات التي باشروها، وبين كتابة الطهطاوي ومقدمة خيرالدين التونسي.

ونحن، من خلال مراجعتنا لنصوص الطهطاوي، لم نستطع تبين صحة هذا الحكم ورجاحته ـ ليبرالية الفكر الإصلاحي الناشىء ـ ومن هنا رفضنا للتأويل الذي أنتجته مجموعة من المثقفين في مصر في الستينات من هذا القرن في إطار استراتيجية سياسية محددة، حيث لُقب الطهطاوي في إطار هذه التأويلات **بالمفكر الليبرالي، والمفكر الراديكالي**، بل إنه نُعِت أيضاً **بالمفكر الإشتراكي**[14].

---

(13) أنظر دراستنا عن الكتابة السياسية عند خيرالدين التونسي في القسم الأول من هذا الكتاب.

(14) من أجل التحقق من هذه النعوت يمكن مُراجعة بعض الكتابات التي أنجزت عن الطهطاوي ويمكن الرجوع على سبيل المثال إلى الأبحاث الآتية:

نعتقد أن ما أنجزه الطهطاوي سواء في مشاهداته، أو في منتخباته، هو عبارة عن عملية **تأويل** لأحوال بلاد «الافرنج» وعلومها «البرانية». لقد حاول الطهطاوي في أغلب ما كتب أن يفكر في طرق تدبير الدولة الفرنسية، لكنه مارس هذا التفكير بدون أن يتمكن من التخلي عن نظامه النظري الذاتي والمغلق. إنه رغم مقامه بباريس وسعيه للتفكير في فرنسا باعتبارها عالماً متقدماً، لم يستطع أن يتخلص من الشيخ الذي يسكن رأسه.

لقد ماثل وسَوَّى بين الصُور التي في ذهنه، والتدابير التاريخية والنسبية في مجال السياسة وشؤون الحكم، واختلطت في كتابته قواعد الماضي بقواعد الحاضر.

لنحاول الوقوف على **التسوية** التي مارسها الطهطاوي في كتابته بين المفاهيم، وفي سياقها بين المنظومات النظرية، وذلك في إطار تفكيرنا في التقدم التمدني وهو المشروع الذي بلورته مؤلفاته، من أجل البرهنة على استحالة تشكل المفاهيم الليبرالية ضمن نمط خطابه.

لكتابة الطهطاوي أبعاد وحدود، أما حدودها فتقوم على **تأويل معين لتاريخ الإسلام وفكره، ثم لفكر عصر الأنوار وفلسفته. وليبرالية القرن التاسع عشر المُركَّبة**. أما أبعادها فلا يمكن حصرها مطلقاً، ذلك أن تعدد ايقاع الفقرات، وتعدد **أشكال الإستطراد، ثم الإحتفال بالأشعار** المَصْنُوعة أو المنقولة[15]، يؤدي بنا إلى التأكد بأن منطق نصوصه بلا منطق، وأن لا منطق

= ـ لويس عوض: تاريخ الفكر المصري الحديث ج II ص 91.
كتاب الهلال رقم 217، القاهرة 1969.

Anouar Abdel-Malek. Idéologie et renaissance nationale. P. A07.

وكذلك مقالة أنور عبد الملك: الوجهة الحضارية للفكر السياسي العربي المعاصر، مجلة الفكر العربي المعاصر، ص 52 العدد 32 سنة 1984.

(15) نحن هنا بصدد وصف ظاهر كتابة الطهطاوي، وهي كتابة تحمل كثيراً من مظاهر النمطية التقليدية في الكتابة مع سعي واضح لابتكار ما يمكن أن يكون عاملاً من عوامل تحطيمها استقبالاً.

نصوصه يُحاول بناء منطق ما. إننا أما سُلاَلَة كتابية جديدة ـ وربما قديمة في حُلّة جديدة وزمن مستجد ـ ولهذا فإن محاكمتها من حيث منطقهـا الداخـلي يمكن أن تكشف عن نتائج أساسية تعبر عن درجة ومستوى تطور أنظمة الفكر والكتابة في العالم العربي المعاصر.

لا يجب أن نغفـل هنـا التـأكيـد عـلى أن حـدود نص الـطهـطاوي لا تهتم بتأصيل النظر بقدر ما تتجه نحو بناء دعوة أو مشروع عملي، ومن هنا اندفاعها في الوصف وفي الإستطراد وفي تجنب الأسئلة الكبرى التي لا تبيح الإستمـرار في مماثلة خليفة الله في أرضه، بالحاكم الذي يحكم المجتمع المدني.

لم يتمكن الطهطاوي من تجاوز الدرس الأزهـري كما كـان يمارس في زمنـه وفي الزمن الذي تلاه، عندما تخلى محمد علي عنـه وأرسل البعثـات إلى أوروبا. إنـه بالـرغم من عدم عـودته إلى الأزهـر، وبالـرغم من إشرافـه عـلى مـدرسـة الألسن، واشتغاله بالترجمة، ظل تلميذاً وفياً للدرس الأزهـري المُحَدَّد بخـاصية الإجترار وتعليق الأسئلة... لهذا يمتلىء نصُّ الطهطاوي بالنفحـة الوعـظية، وعظ الدين ووعظ الأخلاق الدينية.

فكيف تَمَكَّن هـذا الحَدّ ـ نمـطيـة التـأويـل الـطهـطاويـة ـ من جعـل نص الطهطاوي قادراً على رسم مفهـوم الحريـة والمساواة والحقـوق والدولـة وأشكال السلط؟ كيف فكر الطهطاوي في التقدم على وجه العموم، وفي التقدم السياسي على وجه الخصوص؟

لقـد اعتقد بعض الـذين قرأوا الـطهطاوي قبلنـا أن قوة فكـر هذا المصلح تكمن في حـديثـه لأول مـرة عن المفـاهيم المـذكـورة حيث حـاول دمج هـذه المفاهيم، ذات الأصول السياسية الأوروبية بالفكر العربي المعاصر[16].

---

(16) يقول ألبرت حوراني متحدثاً عن الطهطاوي: «وهكذا ترك عصر التنوير الفرنسي أثـراً دائـماً في تفكيره، وفي التفكـير المصري بواسـطته». الفكـر العـربي في عصر النهضـة، ص 92. دار النهار للنشر، بيروت 1968.

واذا كان من المؤكد أن نصوص الطهطاوي تتضمن مفاهيم سياسية تنتمي بصورة أو بأخرى إلى المعتقد الليبرالي، ومناخ عصر الأنوار فإن الباحثين الذين دافعوا عن هذا التأويل لم يتساءلوا عن كيفية تسرب مفاهيم السياسة الليبرالية إلى الخطاب الإصلاحي العربي في القرن الماضي. إنهم لم يفكروا في الكيفية التي باشر الطهطاوي بواسطتها قراءة المفاهيم السياسية الغربية الحديثة والمعاصرة.

وعندما نحاول ممارسة هذه العملية، أي عندما نفكر في كيفية تأويل ودمج المفاهيم كما مارسها الطهطاوي، نكتشف اللعبة التي مارس بواسطتها تأويله للمنظومة السياسية الليبرالية، كما نكتشف النتائج السلبية هذه اللعبة، وهي النتائج التي نعتقد أنها ما تزال تملأ حقل الخطاب السياسي العربي المعاصر إلى يومنا هذا. . . .

لنحاول اذن القيام بفحص طبيعة هذه اللعبة وتشخيص أعراضها، وذلك بالصورة التي تجعلنا نقف على ما يمكن تسميته بالمخاتلة التي تقوم على مبدأ مماثلة مفاهيم الفكر السياسي الإسلامي بمفاهيم الفكر السياسي الليبرالي. ولعل في الأمثلة التي سنحاول تقديمها الآن ما يبرر النتائج والأحكام التي نتوخى الوصول إليها والوقوف عندها.

1 ـ الملك بين لعبة السلطة ومبدأ الخلافة في الأرض

لا يملك قارىء نصوص الطهطاوي إلا أن يسجل حضور بعض مفاهيم منتسكيو مُؤوّلة بلغة السياسة الإسلامية الوسيطية، ذلك أن الطهطاوي عندما يتحدث عن أشكال السلط، لا يترجمها بلغتها بقدر ما يحاول دمجها انطلاقاً من موقف دفاعي في المنظور الإسلامي المغلق. فالسلطة التشريعية «هي قوة تقنين القوانين وتنظيمها، وترجيح ما يجري عليه العمل، من أحكام الشريعة أو السياسة الشرعية»[17].

(17) الأعمال الكاملة ـ م I ص 516.

والأمر نفسه يمارسه الطهطاوي على مفهوم الملك حيث يتخلى عن لعبة تقسيم السلطة والسلط وما يترتب عنها من نتائج في مجال الممارسة السياسية ليصبح الأمر في نظره كالآتي: «من مزايا الملك أنه خليفة الله في أرضه، وأن حسابه على ربه، فليس عليه في فعله مسؤولية لأحد من رعاياه، وإنما يذكر للحكم والحكمة من طرف أرباب الشرعيات أو السياسيات برفق ولين، لإخطاره بما عسى أن يكون قد غفل عنه، مع حسن الظن به»[18].

لم يستطع الطهطاوي «أن يعتبر أن الملك قد يكون حاكماً بإرادة الشعب وحده، ومع أنه اعترف بأن للشعب وظيفة سياسية مستقلة الا أنه اعتبره في الواقع أداة تنفيذ الإرادة الالهية»[19].

لا يفكر الطهطاوي في مفهوم الملك في اطار نظرية **تقسيم السلط** كما بلوره خطاب «روح الشرائع»، بقدر ما يفكر فيه بواسطة لغة السياسة الشرعية، انه لا يدرك مثلاً أن «روح الشرائع» هو نتاج تطور الموقف من السلطة في سياق التخلي عن امتداد سلطة السماء في الأرض. الخلافة في الأرض واستخلاف البشر في الأرض، وحكم السماء للأرض هي أوليات التفكير في الملك ـ في نص الطهطاوي ـ حتى عندما يعرض في إطار تقديم نظرية توزيع السلط، ومعنى هذا أننا أمام **مماثلة أضداد**.

إن ما يسكت عنه النص السياسي للطهطاوي، عند حديثه عن الملك، وتوزيع السلط هو **مفهوم الدولة** في المعتقد السياسي الليبرالي، هذا المفهوم الذي يتأسس في إطار مشروع نظري تاريخي مترابط، أما التعامل مع هذا المفهوم بمفاهيم السياسة الشرعية كما تبلورت في الفكر السياسي الاسلامي في

---

(18) الأعمال الكاملة ـ م I ص 519-520.

(19) نقلاً عن الدكتورة نازك سابايارد، الرحالون العرب وحضارة الغرب في النهضة العربية الحديثة، ص 39، مؤسسة نوفل، بيروت 1979.

العصر الوسيط، فإنـه يقّلب الأفكار رأسـاً على عقب، وينتـج المفارقـات، فـلا نتمكن من تـطوير مفـاهيم السياسـة الشرعية، ولا نستـطيع تـطويـر ولا إغنـاء مفاهيم السياسة الليبرالية.

2 ـ المساواة، «أخوة العبودية»

تطفو فوق كتابة الطهطاوي أحاديثه عن المساواة، رغم أن البشر درجـات، وهم كـذلك بفعـل ما اكتسبـوا، وأن أوليات المعتقـد الديني الإسـلامي تَقْتَضي التسليم بـالـتراتب في المعـاش والمآل. فكيف نفهم أحـاديث الـطهـطاوي عن المساواة، ونحن نعرف أن هذا المفهوم يقـترن بشعار أنـواري، ويرتبط بـالثورة الفـرنسية، كـما يتأسس في أفق الإعـتراف بالمـواطن والمواطنـة داخل المجتمـع المدني المؤسس كما هو معروف في إطار فرضية التعاقد الإجتماعي؟

قبـل الإجابـة على هـذا الإستفهام، نـريد أن نـوضح أن مـا يقابـل مفهوم المساواة في نصوص الطهطاوي هو المفهوم المركب «أخوة العبودية»[20]. نحن اذن أمام مفهوم مُرَكَّب يحيل طرف منه إلى مفهوم قرابي هو «الأخوة»، كما يحيل طرفه الثاني إلى مفهوم مخالف لمجال الحديث عن المساواة وهو «العبوديـة». ومعنى هذا أن الحديث عن المساواة في خطاب الطهطاوي يقترن بمفهوم العبودية، وهو أمـر ينفي كما هو معـروف مفهوم المسـاواة ومفهوم المـواطنة. إن مفهـوم المواطن كـما حدده لوك في سيـاق تطور الفلسفـة السياسيـة الحديثـة يقتضي التسليم بأمـرين إثنين. إنه يقتضي التسليم بالحرية الفردية. كما يستلزم الملكيـة الفرديـة، ومن هنا فلا عبودية في المساواة[21]...

---

(20) يقـول الطهـطاوي: «ثم أن أخوة العبـودية التي هي التسـاوي في الإنسانيـة عـامـة في حقوق أهل المملكة بعضهم على بعض، التي هي حقوق العباد». الأعمال الكاملة م I ص 319.

(21) راجـع الكتاب الثـالث من كتاب جـون لوك، في الحكم المـدني، ص 137-195 ترجمـة ماجد فخري. اللجنة الدولية لترجمة الروائع، بيروت، 1959.

إن الطهطاوي عندما **يُسوّي** في كتابته بين هذين المفهومين **يُفْقِرهما معاً، ويُعطل إمكانية إنتاج المفاهيم**، إنه يُشوِّش على المفهوم الأنواري بمفاهيم وشروح ونعتقد أن المفهوم الأول نشأ بتركها وتجاوزها، ومن هنا فإن **تأويل الطهطاوي مُحاصر** بمصادر لا تكتفي بخيانة المتطلبات النظرية المحايثة للمفاهيم، بقدر ما تبتعد عنها كلية.

3 ـ الحقوق وأصول الفقه

تعني الحقوق كما وردت عند الطهطاوي في «تخليص الإبريز» التحسين والتقبيح العقليين. وهي تتضمن الحقوق المدنية والحقوق المعنوية. لكنه في «المرشد الأمين» يُسوي الحقوق بأصول الفقه عندما يقول: «فما يسمى عندنا بعلم أصول الفقه يسمى ما يشبهه عندهم بالحقوق الطبيعية أو النواميس الفطرية، وهي قواعد عقلية تحسيناً وتقبيحاً يؤسسون عليها أحكام المدنية، وما نسميه بفروع الفقه يسمى عندهم بالحقوق أو الأحكام المدنية، وما نسميه بالعدل والإحسان يعبرون عنه بالحرية والتسوية»[22].

ماذا يمكن أن نستنتج من هذا القول حسب منطق التفكيك الذي نحن بصدد ممارسته على كتابة الطهطاوي؟ يمكن أن نصل إلى أمر واحد أساسي هو أنه **لا يلتفت إلى أصول المفاهيم** أو «التسميات» حسب تعبيره، لهذا تضم الفقرة السابقة مجابهة عنيفة بين **المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي**، حيث تتم مقابلة مفاهيم أصول الفقه وفروعه، والعدل والاحسان، بمفاهيم الحق الطبيعي، والحكم المدني، والحرية، والمساواة... ومرة أخرى تُفرغ مفاهيم طرفي المعادلة من محتواها، فتواجه خليطاً مُرْبِكاً، خليطاً **يدعِّم بُؤس السياسة في لغتنا وفكرنا**، وينعكس بصورة أكيدة على ممارستنا السياسية.

ولا شك أن من بين أهم أسباب هذه الظاهرة **تغييب الأسئلة الجذرية**

---

(22) الأعمال الكاملة ـ م II ص 469.

التي يؤدي توفرها إلى قبول طرف من أطراف المعادلة ورفض الآخر، أو محاولة تعديل الواحد منهما بالصورة التي لا تُوَلِّد المفارقات، ومعناه ضرورة مراعاة **الأوليات التاريخية والنظرية** التي تولد المفاهيم وتستقر خلفها. إن نص الطهطاوي عندما يتجنب ـ مثل غيره من نصوص الفكر السياسي في القرن الماضي ـ **أسئلة التأصيل** لا ينتج سوى ركام من **المماثلات العمياء**...

لن نستمر في تفصيل القول في الجهاز المفهومي الذي ركّبه الطهطاوي. ذلك أن المماثلة التي تسوي بين الحدود المتناقضة **يمكن اعتبارها بمثابة آلية تفكيرية** ملازمة لأغلب ما كتب المفكر السياسي العربي المعاصر، حيث نجد بالإضافة إلى كل ما سبق ـ ودائماً على سبيل المثال لا الحصر ـ خلطاً بين مفهوم **الأمة**، ومفهوم **الوطن**، بين مفهوم **الوطن**، ومفهوم **الدين**[23]، وهو ما يعني اختلاط الجغرافيا بالعقيدة، وخلط المفهوم السياسي الليبرالي، بالمفهوم الديني. يمكن أن نشير أيضاً إلى أن الطهطاوي يجمع في خطابه بين مفهوم **أبناء الوطن** (المواطنين) ومفهوم **الرعية**[24]، وذلك دون أن ترد في كتابته كلمة **مجتمع**[25]، كما أنه يخلط بين مفهوم **الحرية** ومفهوم **الرخصة**[26].

إن غايتنا من وراء الأمثلة الأولى والإشارات السريعة الثانية هي محاولة فك المتشابك في مفاهيم الطهطاوي، وذلك من أجل إبراز معاني التمدن وحدود التقدم الذي يرومه.

لقد بدا لنا أن نصه يتشكل من مزيج غريب من اللغة السياسية. إنه

---

(23) Ernst Cassirer. La philosophie des lumière. P 235-239. ED: Fayard, Paris 1970.

(24) نقرأ في كتاب الدكتورة نازك سابا يارد «الرحالون العرب وحضارة الغرب» ما يلي: «استخدم الطهطاوي لفظة «الرعية» و «الأهالي» أو «أبناء الوطن» في أبحاثه السياسية، ولم يستخدم لفظة «الشعب» بمعناها الحديث ص 52 (مرجع مذكور).

(25) يتحدث الطهطاوي أحياناً عن «الجمعية التأنسية» باعتبارها مرادفاً لمفهوم «المجتمع».

(26) الأعمال الكاملة ـ م II ص 437-438.

يستحضر المصطلح الفقهي والمفهوم السياسي الليبرالي، والآية القرآنية، والجدل الكلامي العتيق، وتاريخ الطرائف والمنتخبات، ورواية وصناعة الأشعار... كل هذا في عبارة مجنسة، ملغزة أحياناً، مخففة أحياناً من ثقل الجناس في استحياء حيث يقل التفكير بالكلمات وايقاعها ليبدأ التفكير بالكلمات الصور والمفاهيم، ومستلزمات البرهنة حسب مقتضيات السياق[27]....

أما فيما يتعلق بقضيتنا الأساسية في هذا البحث، فإن كتابة الطهطاوي السياسية تدخل في باب قلب المقاصد والمعاني والقفز فوق أوليات ومبادىء المنظومات. ومن أجل مزيد من التأكيد على هذه الخلاصة نورد مسألتين تدعمان حكمنا السابق:

أولاهما: أنه لم يكن يفكر في أوليات ما يكتبه، فهو يسلم بأوليات متناقضة لا تقبل التصالح تماماً، إنه يقول في المرشد الأمين: «فإن الذي جاء به الإسلام من الأصول والأحكام هو الذي مدَّن بلاد الدنيا على الاطلاق... وجميع الاستنباطات العقلية التي وصلت عقول آهلي باقي الأمم المتمدنة اليها وجعلوها أساساً لوضع قوانين تمدنهم وأحكامهم، قلَّ أن تخرج عن تلك الأصول التي بنيت عليها الفروع الفقهية التي عليها مدار المعاملات»[28]. أما **المسألة الثانية** فإنها تدعم روح الأولى حيث نعثر في نصوص الطهطاوي على نقد عنيف للعقل والعقلانية: «إن كتب الفلسفة بأسرها محشوة بكثير من البدع (....) وعلى من أراد الخوض في لغة الفرنساوية المشتملة على شيء من الفلسفة أن يتمكن من الكتاب والسنّة حتى لا يغتر بذلك ويفتر عن اعتقاده وإلّا ضاع يقينه»[29].

تؤكد هذه الفقرة مسألة انتفاء مساءلة الأوليات والجذور في نص الطهطاوي، إنه لم يتبين الطابع الفلسفي العقلاني الذي يشكل لُحمة المعتقد

---

(27) أنظر ديباجة كتاب المناهج في المباهج. ـ م I ص 247.

(28) الأعمال الكاملة ـ م II ص 469.

(29) الأعمال الكاملة ـ م II ص 159-160.

السياسي الليبرالي، بل إنه لم يتمكن من ادراك أن التأصيل النظري السياسي، منذ هوبز إلى روسو ومروراً بلوك وسبينوزا، قد تمَّ بناء على تقويض اللاهوت السياسي، وبالتالي فإن مفاهيم «اللفيتان» Léviathan الحديث، والحكم المدني، والتعاقد الاجتماعي، لم تتأسس الا بزحزحتها لِتَرِكَةِ الحق الالهي، ومفاهيم السياسة الوسيطية، التي ربطت زمناً طويلاً مصير الأرض بمصير السماء[30].

لقد كان دمج المفاهيم في كتابة الطهطاوي يُسَلِّم بشمولية التمدن الإسلامي، حيث يصبح التقدم في العمران بمثابة سعي يستمد أصوله من الماضي، وهنا تتحول الفلسفات العقلانية التي نشأ في حضنها مفهوم التقدم إلى مجرد «حشوات ضلالية»[31]، ونكون في النهاية أمام موقف دفاعي يعلي من شأن اللاهوت، وبعد التقدم في المنافع العمومية وفي نشر التربية الدينية، أي تقدم الحس والمعنى، مجرد انتصار لإرادة الله في الأرض، وعود جديد إلى منطق الكسب في الأخلاق، وأولوية الخلافة في السياسة[32]، وهو قلب لأوليات مفاهيم السياسة الليبرالية والفلسفة التاريخية التي واكبتها.

هنا يحق لنا أن نتساءل ونكتفي بالتساؤل: لماذا يغفل دارسو الطهطاوي كتابه «نهاية الإيجاز في سيرة ساكن الحجاز» رغم أنه ألفه في نهاية حياته؟[33].

مرة أخرى، كيف نفسِّر ما حدث؟ أي كيف نفسر صورة النص الذي قمنا

---

(30) أنظر ما يدعم هذا الموقف في كتاب الدكتورة نازك سابايارد «الرحالون العرب وحضارة الغرب» ص 457 ـ (مرجع مذكور).

(31) الأعمال الكاملة ـ م II ص 159.

(32) راجع كتاب الأستاذ عبدالله العروي «مفهوم الدولة»، ص 134. المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، 1981.

(33) يمكن معرفة مضمون ومحتوى هذا الكتاب من خلال الفصل الذي خصصه له الدكتور فاروق أبو زيد في كتابه عصر التنوير العربي ص 37-59، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1978.

جزئياً بمتابعة نمط تأويله، وفك جانب من مغلفاته، واستنطاق جملة من مفاهيمه؟

حول عوائق وصعوبات الليبرالية في الفكر العربي المعاصر

خامساً ـ لم تكن كتابة الطهطاوي مجرد كتابة تصف ما شاهده في رحلته إلى باريز، أو تجمع المنتخبات من أجل طلبة المدارس لتشكيل ذهنياتهم وبت ما يمكن أن يعتبر وسيلة لدعم أخلاق مواكبة للدولة الجديدة، بقدر ما قدمت في نظرنا صورة واضحة عن شكل تسرب المعتقد الليبرالي والمفاهيم السياسية الليبرالية إلى الفكر العربي المعاصر في بداية نشأته[34].

أنتج هذا الشكل في نظرنا نصاً انتقالياً مركباً، لكنه قبل وبعد ذلك أنتج نصاً تعيساً. إنه نص مركب، وذلك لتأرجحه بين المأثور واللغة السياسية الجديدة. وهو نص انتقالي لأنه مارس **الترجمة والتأويل** بدون مراعاة الأصول، وبدون رؤية تاريخية ونقدية تتيح التمييز بين المتناقضات.

ومن هنا، فان **الطابع المركب والإزدواجي** للنص السياسي العربي المعاصر لا يمكن اعتباره أبداً دليل قوة نظرية، بقدر ما يعد حسب اعتقادنا عاملاً من **عوامل عُقم الفكر السياسي** في عالمنا، وهنا بالضبط تكمن تعاسته.

إن المفاهيم الأساسية التي ترجمها أو أوَّلها الطهطاوي في كتابته، لم تتوفر

(34) يوضح الأستاذ عبدالله العروي موقفه من المثقفين الذين تبنوا بشكل أو بآخر جوانب من المعتقد الفكري الليبرالي في مطلع القرن الماضي. فيقول: «بيد أن الليبراليين العرب كانوا يعيشون ظرف القرن الثامن عشر، وهم يعاصرون أحوال القرن التاسع عشر، فنتج عن ذلك عدم استيعاب الليبرالية في مسارها التاريخي. لم يستطيعوا أن يميزوا بين المراحل التي ذكرناها (. . . .) وأن يفرقوا بين الجذور الثابتة والأصول القارة (. . . .) بعبارة أخرى لم يجروا على المنظومة الفكرية الليبرالية فحصاً نقدياً بالمعنى الفلسفي». مفهوم الحرية ص 52. المركز الثقافي العربي ـ الدار البيضاء 1981.

على شرط أساسي في عملية إنتاج وإعادة إنتاج المفاهيم، ونقصد بذلك مبدأ التأويل في أفق الوعي بالأوليات والمبادىء الفلسفية والتاريخية الثاوية وراء المفاهيم. ولا تتعلق المسألة في نهاية التحليل بالطهطاوي، بقدر ما تتعلق بجزء كبير من الإنتاج النظري السياسي في العالم العربي، إنها اذن ترتبط بالإبستمي السائد، حيث نعثر على هذا النمط من الكتابة، وهو نمط حكم وما زال محكوماً بشروط تاريخية وآليات عقلية، عاقته، وما تزال تحدُّ من طموحه في الابداع والابتكار والمغامرة. يتعلق الأمر إذن بعوائق النص السياسي العربي، وهي عوائق نظرية وصعوبات تاريخيّة، يمكن المساهمة في تشخيصها، وتحديد بعض أوجهها[35] فيما يلي في نقطتين أساسيتين:

1 ـ هيمنة المعتقد الديني الذي يتضمن أوليات مختلفة عن أوليات الحداثة السياسية الليبرالية، ومعناه أننا أمام نمطية في الكتابة ترتب قواعدها في إطار الإبستمي اللاهوتي.

2 ـ اللجوء إلى آلية المماثلة والقياس (كنتيجة للنقطة الأولى) بدل التأصيل والسؤال، وذلك بناءً على جعل الدين أشمل من كل عناصر نظرية سياسية تاريخية ممكنة، مما يحول الكتابة إلى كتابة دفاعية، ويبعد عنها حيوية السؤال وخصوبته، ومن هنا سقوطها في السطحية والإنتقائية...

---

(35) حاول صلاح عيسى في كتابه الهام عن الثورة العرابية تعليل عوائق وصعوبات الفكر العقلاني الليبرالي في مصر في القرن الماضي، بالصورة الآتية: «على أن العقلانية المصرية قد ولدت مأزومة، شأنها من هذا شأن كل معطيات الفكرة الليبرالية في مصر، وقد شاركت عوامل ثلاثة في تأزيم موقفها. أول هذه العوامل أن ظهورها لم يواكب تقدماً ما في مباحث العلوم الطبيعية والتجريبية، وكذلك لم يواكب ظهور صناعة مصرية (...) أما العامل الثاني، فهو أن العقلانية كانت تصارع مناخاً فكرياً تراكم تخلفه، فالعقل الديني التقليدي كان قد تكلس (...) على معطيات ثابتة (...) أما العامل الثالث فهو تخلف البرجوازية المصرية ونموها متأخرة عدة قرون على نظيراتها الأوروبيات». نقلاً عن كتاب الثورة العرابية، ص 234. المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972.

أما الصعوبات التاريخية، أي صعوبات عدم التشبع والتمثل التاريخي والنقدي المبدع، فيمكن تلخيصها فيما يلي:

1 ـ **ظرفية التأخر التاريخي** بكل ما نتج عنها، وما زال ينتج عنها في تلافيف المجتمع العربي من شلل ونكوص.

2 ـ هيمنة القوة الأوروبية، أو بدايات هيمنتها في زمن الطهطاوي، مما يعني **محاصرة الإستقلال الذاتي التاريخي**، ودمج العالم ضمن دائرة سوق اقتصادية ثقافية سياسية موحدة، لكنها غير متكافئة، لقد وزعت فيها الأدوار واستمرت أوروبا مركزاً لكل إبداع ممكن، والدول التابعة مركزاً لكل تشويه وتبعية ممكنة، ليس في الاقتصاد وحده بل في الفكر والسياسة أيضاً[36].

ها نحن إذن، بعد تحليلنا لدلالات النص المكتوب وتأويلنا لمقاصده ومراميه البعيدة، نحاول أن نفكر في أطره المرجعية وذلك من خلال تفكيرنا في عوائقه النظرية وصعوباته التاريخية والواقعية. ولا شك أن هذا التفكير سَمَحَ لنا بكشف استحالة المماثلة بين ما لا يمكن المماثلة بينه، ولم تعد هشاشة النص السياسي الذي كتبه الطهطاوي أمراً يتعلق بالمؤلف، بقدر ما أصبحت جزءاً من بنية كتابية ما تزال مظاهرها تملأ محيط النظر العربي السياسي إلى يومنا هذا. فكيف نكسِّر دائرة السياسة الشرعية، والتسطيح السياسي، والخلط بين المفاهيم؟

(36) أنظر كتابنا سلامة موسى وإشكالية النهضة، ص 21-44، دار الفارابي، بالإشتراك مع المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1982.

II

نحو تأصيل فلسفي
للنظر السياسي العربي

«ما هي الأنوار؟» «وما العمل بإرادة الثورة؟»
سؤالان يُحددان معاً حقل التساؤل الفلسفي
المتعلق بهويتنا في الحاضر».

م. فوكو

الديمقراطية في الوطن العربي

عوائق النظر وصعوبات التاريخ

حول ازمة الديمقراطية في الوطن العربي(*)

- 1 -

أصدر مركز دراسات الوحدة العربية مجلداً ضخماً تضمن أعمال ندوة نظمها بتاريخ 16-30 نوفمبر 1983 حول موضوع: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، وكان نفس المركز قد أصدر قبل ذلك كتاباً آخر تضمن مجموعة من الأبحاث في نفس الموضوع: وذلك تحت عنوان: **«الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي»** (1).

يمكن أن نضيف إلى هذين المؤلفين ندوة منتدى الفكر والحوار التي انعقدت في نوفمبر 1980، وصدرت أعمالها في كتاب معنون بـ **«التجارب الديمقراطية في الوطن العربي»** (2)، وكذلك العدد الذي أصدرته مجلة «الوحدة» في محور «النظم

(*) ندوة أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، ليماسول ـ قبرص، 26-30 تشرين الثاني / نوفمبر 1983، شارك فيها سعد الدين ابراهيم، . . . أزمة الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، 1984)، ص 928.

(1) الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، تاليف مجموعة من الباحثين، سلسلة كتب المستقبل العربي، 3 (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية: دار المستقبل العربي، 1983)، ص 349.

(2) ندوة منتدى الفكر والحوار، المغرب، تشرين الثاني / نوفمبر 1980، شارك فيها: أحمد المستيري، . . . التجارب الديمقراطية في الوطن العربي (بيروت: دار الحداثة للطباعة والنشر والتوزيع، 1981)، ص 155.

العربية والديمقراطية»[3]. بالإضافة إلى الدراسات والأبحاث التي تنشر في مختلف منابر الوطن العربي، وتتناول بالدراسة جوانب متعددة من إشكالية الدولة ونظم الحكم العربية.

نستنتج مما سبق أننا أمام ظاهرة مثيرة. إننا أمام عودة الى أدبيات ومفاهيم الفكر السياسي الليبرالي، بعد أن ظل خطابنا السياسي في العشرين سنة المنصرمة ينتقد بلا هوادة الديمقراطية البرجوازية، والديمقراطية الشكلية، وديمقراطية النخب التي تخدم مصالح الطبقات السائدة[4]. تنتعش، اذن، في الكتابة السياسية اليوم المفاهيم الليبرالية وتتحول الديمقراطية إلى محور يستقطب النظر السياسي العربي، سلطة سائدة، ومعارضة، وهيئات وتنظيمات وأفراد. فكيف نفسر الخطاب السياسي العربي الجديد حول الديمقراطية؟ ومن أجل صياغة تامة ودقيقة لحدود سؤالنا السابق، نقول: كيف يمكن تفسير ارتفاع أصوات اليسار العربي بمختلف فصائله بالدعوة إلى الديمقراطية. بعد أن كانت هذه الأصوات قد لوحت زمناً طويلاً باستراتيجية الثورة الاشتراكية الوحدوية والتحررية؟

حاول أحد الباحثين تفسير الإلحاح الذي نلاحظه اليوم في الكتابة والدفاع عن الديمقراطية وشعاراتها، فقدَّم الأسباب الآتية:

1 ـ غياب المشاركة الشعبية.
2 ـ استخدام العنف في معاملة المخالفين للرأي.
3 ـ الخطر الاسرائيلي[5].

لا نعتقد أن الأسباب المذكورة، رغم وجاهتها، كافية لتفسير الظاهرة التي نحن بصددها. فقد كانت نفس الأسباب متنفية دائماً، سواء في دولة التنظيمات

(3) الوحدة (الرباط)، السنة 1، العدد 12 (أيلول / سبتمبر 1985).
(4) انظر: التجارب الديمقراطية في الوطن العربي، ص 56.
(5) انظر: الديمقراطية وحقوق الانسان في الوطن العربي، ص 11-12.

العـربية في القـرن 19 (باستثنـاء الخطر الاسرائيـلي) أو في دولة التبعيـة. «**دولـة العسكر والأئمة**» السائدة اليوم.

إلا أنه سواء تعلق الأمر بالتعليل المذكور أو تعلق بمجرد نقـد ذاتي أو إدراك تاريخي سياسي جديد للنخب السياسية، والنخب المثقفـة في العالم العـربي، فإن المسألة تظل ترمز لظاهـرة تحتاج إلى كثـير من التأمـل في ضوء متغـيرات الواقـع والفكر في العالم العربي. وعلاقة هذه المتغـيرات بتطور نمط الصراع الـدولي بين المعسكرين الكبيرين المتصالحين، ثم أزمة النظرية والتنظير في الفلسفة والسياسة والعلوم الإنسانية.

ومن المؤكد أن ظاهرة سياسية ثقافيـة تاريخيـة، من نوع الـظاهرة التي نحن بصدد رصدها يصعب تفسيرها، كما يصعب الركون إلى تفسـير أحادي وواحـد بشأنها، ونحن لا نتوخى تقديم تفسير لها، ونفضل في الوقت الراهن إثارتها من أجل أن نتمكن من معرفة مواقع أقدامنـا. ونتمكن أيضاً من تشخيص جـوانب من تحولات الممارسة السياسية في عقولنا وواقعنا.

- 2 -

ما هو محتوى الظاهرة الجديدة ظاهرة العودة الى مطلب الديمقراطية، أو مـا كان يسمى في الأدب السياسي العربي المعاصر في القـرن التاسـع عشر «المسألـة الدستورية»؟ سنحاول تقديم جانب من مضامين هـذه الدعـوة، ونوعيـة الفكر والتفكير الذي يصوغ حدودها وأهدافهـا من خلال مسـألة أبحـاث ندوة مـركز دراسات الوحدة العربية التي صدرت مؤخراً في كتاب بعنوان «**أزمة الديمقراطية في الوطن العربي**». ولا بد من الإشارة في البـداية إلى أننـا بصدد حـدث ثقافي هـام. وقد لا نكـون مبالغـين إذا ما دَعَّمنـا حكم مقدم أعـمال النـدوة الأستـاذ سعـدالدين ابـراهيم الذي اعتـبر عن حق أن هذا العمـل «سيمثل أحـد المعـالم الفكـرية البـارزة على السـاحة العـربية في عقـد الثمانينـات»، ولعله سيشكل في نظرنا بـاستمرار، وثيقـة تعبر عن درجـة وعي جزء من النخبـة المثقفة في العـالم

العربي بمسألة السلطة والديمقراطية في الوطن العربي في الربع الأخير من القرن العشرين.

تضمنت الندوة/الكتاب خمسة محاور رئيسية بالتتابع التالي:

1 ـ في مفاهيم الديمقراطية.
2 ـ الفكر العربي والديمقراطية.
3 ـ إشكالية الممارسة الديمقراطية في الوطن العربي.
4 ـ دراسة حالات الممارسة الديمقراطية في الوطن العربي.
5 ـ الديمقراطية مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل.

يضاف إلى المحاور السابقة ندوة مصغرة عقدت داخل الندوة وكانت تحت عنوان له أكثر من دلالة هو: من أين نبدأ؟ وما العمل؟

شارك في تقديم محاور وموضوعات الندوة نخبة ممتازة من المثقفين العرب من مختلف أنحاء الوطن العربي، وقد ساهم في غنى العروض والمناقشات تنوع اختصاصات واهتمامات المنتدين، حيث ضمت الندوة رجل القانون، ومؤرخ الفكر السياسي، والباحث الاجتماعي، وعالم الإقتصاد، والمناضل السياسي. وأضفى تنوع المشارب الثقافية والإعتقادات الفلسفية والسياسية على المناقشات والتعقيبات كثيراً من الخصوبة، وكثيراً من مظاهر التناقض والإختلاف مما يمكن اعتباره جزءاً من بنية الثقافة العربية المعاصرة، والممارسة السياسية السائدة في العالم العربي.

تَمَّ تركيب مادة المحاور المذكورة من مجموعة من العروض (خمسة عشر عرضاً)، والتعقيبات (إثنين وأربعين تعقيباً) والمناقشات، وقد قدمت أغلب العروض مساهمات نظرية جدية مَبْنية ومُوَثَّقة، كما أن بعضها أضاف الى البناء العلمي الموثق حماسة تنظيرية لا مثيل لها، وبعضها قدم خلاصة تجربة ممارسة طويلة في العمل السياسي، واكتفى البعض الآخر بكتابة عروض استعراضية تلفيقية بدون أي مجهود يذكر، وهو أمر قد يكون لا مفر منه في مثل هذه

الملتقيات رغم النوايا الطيبة والحرص القوي الذي يمكن أن يبديه المشرفون على التخطيط والتنظيم والضبط. وبدون أن ندخل في تفاصيل تثمينية جزئية قد لا تقدم البحث فيما نحن بصدده، نريد أن نتعرض لمحتويات هذا السفر السياسي الهام من خلال مستويين، مستوى أول اختزالي نشير فيه إلى ما نعتبره أهم خلاصات المحاور، ومستوى ثانٍ إشكالي نعيد فيه انطلاقاً من تصورنا الخاص بعض أسئلة الندوة وأسئلتنا، كما نقف فيه على بعض أجوبة الندوة والمشاكل التي تثيرها في مستوى النظر السياسي والعمل السياسي في الوطن العربي في مجال الديمقراطية.

- 3 -

نحو تركيب مختزل لمحاور الندوة وعروضها

1 ـ حول مفاهيم الديمقراطية في الغرب وفي الفكر العربي:

قُدمت في هذين المحورين مجموعة من الدراسات التي اهتمت بمتابعة حياة مفهوم الديمقراطية في الفلسفة السياسية الأوروبية الحديثة والمعاصرة، ومفهوم الديمقراطية في الفكر العربي المعاصر، كما قدمت دراسة حول علاقة الديمقراطية بالقومية، ودراسة حول الأسس والشروط الإقتصادية والتاريخية المؤطرة للفكر والنظام الديمقراطي، ودراسة حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، وقد اجتهدت هذه الدراسات في رسم صورة تقريبية لمفهوم الديمقراطية داخل دائرة المعتقد الليبرالي والمعتقد الاشتراكي، ثم في دائرة الأفكار الإصلاحية العربية المعاصرة. ورغم الكثافة النظرية التي تميزت بها أغلب هذه العروض فقد اتجه البعض منها نحو الدفاع عن الخصوصية والأصالة والهوية الدائرية المقفلة والمكتملة، مما حوَّل مناخ العروض المفاهيمية إلى مناخ ملتبس. وبدل أن تساهم هذه العروض في توضيح الفلسفة المؤطرة للمفهوم، وتبرز

لُـويناتـه التاريخيـة والنسبية سـاد المناقشـة كما سـاد بعض العروض مجمـوعة من المـماثلات التي أحيت الخلط القـديم بين المفـاهيم، الخلط الذي ارتبط بنمـوذج الـدعوة الإصـلاحية العـربية في القـرن التاسـع عشر، فتمّت من جديـد ممـاثلة الديمقراطية بالشورى، والنظام التمثيلي بأهـل الحل والعقـد، وتمادى المـدافعون عن هذه المماثلات في تركيب المتناقضات[6].

يبرر الدجاني مماثلته لمفهوم الديمقراطية بالشورى بدعوى التواصـل التاريخي وتسهيل فهم العامة[7]. وهي مبررات غير مقنعة، وبجوارها وداخل نفس المحور نعثر على دراسة عادل حسين الموجهـة للتفكير في سُبُـل التواصـل والإستمراريـة التاريخية.

لقـد حـاولت دراسـة عـادل حسـين «المحـددات التـاريخيـة والاجتـماعيـة للديمقراطية» المكتوبة بحماسة كبيرة أن تؤرخ لنظام الدولة الاسلامي، وأن تفكر في المنظومة الليـبرالية والمنـظومة الإشـتراكية من أجـل تقديم خـلاصة أقـرب ما تكون إلى البيان السياسي التبريري المدافع بدون أدنى احـتراس عن خصـوصية وأصـالة المنـظور العربي الاسـلامي للممارسـة السياسيـة والديمقـراطيـة، الا أن طغيـان الحماسـة الموجهـة بطوبى إثبـات الذات وتمجيـد المـوروث تحت شعـار التواصل والإستمرارية التاريخية، ثم تمجيد النخبة وتحويل الديمقراطيـة إلى مجرد «أداة سيـاسيـة رشيـدة»[8]، حـول بحثـه من دائـرة الاجتهـاد في فهم التـاريخي والواقعي ومحاولة تجاوزه إلى دفاع مبسَّط عن تجديدية محمد عبده وخصوصية الجذر التاريخي العربي.

لا بدّ من التأكيد في هذا السياق أن بعض عروض ومناقشات المحور الثاني لم

---

(6) نشير هنا على وجه الخصوص إلى عرض كل من أحمد صدقي الدجاني، وعادل حسين، وكذلك تعقيب كل من عادل عيد وعبدالله النفيسي.

(7) انظر: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 268.

(8) انظر: تعقيب محمد عبد الباقي الهرماسي، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 249.

تساهم في تجلية الإلتباس الحاصل في المفهوم، فاستمر الغموض قائماً، وهو أمر سنعود إليه في مُستوى مناقشتنا لبعض الجوانب النظرية في الندوة في القسم الثاني من هذا العرض.

2 ـ حول إشكالية الممارسة الديمقراطية في العالم العربي

كان موضوع المحورين السابقين يتعلق بتقديم خلاصات دقيقة حول مفاهيم الديمقراطية في كل من الفكر الغربي والفكر العربي المعاصر، أما المحور الثالث فقد خصص للحديث عن إشكالية الممارسة الديمقراطية في الوطن العربي.

يتجه هذا المحور، إذن، صوب بحث طبيعة الممارسة الديمقراطية في بنية الدولة والمجتمع العربيين. وهو يثير قضايا هامة، وقد قدمت في إطاره مجموعة من العروض التي حاولت تصنيف أنظمة الحكم العربية (الجمل) أو التفكير في شرعية هذه النظم ومصادرها (سعد الدين إبراهيم). أو البحث في واقع حقوق الإنسان في الوطن العربي ورصد معوقاتها (حسين جميل)، أو محاولة معالجة قضية هامة جداً تتعلق بقاعدية الممارسة الديمقراطية، حيث قدم (اسماعيل صبري عبدالله) دراسة حول الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها، ولا شك أن عناوين العروض التي شكلت محتوى هذا المحور تظهر أهمية القضايا التي أثيرت بحثاً وتعقيباً ومناقشة.

أبرزت دراسة يحيى الجمل تماثل الأنظمة الجمهورية والملكية في الوطن العربي. وحددت سمات أنظمة الحكم العربية والعالم الثالث في النقط الآتية:

1 ـ «المباعدة بين النصوص الدستورية والواقع العملي.

2 ـ عدم رسوخ مفهوم الدولة في الكثير من البلاد العربية.

3 ـ غياب التعددية السياسية.

4 ـ تقييد الآراء السياسية نتيجة التبعية الاقتصادية»[9].

أما دراسة سعدالدين ابراهيم فقد حددت شرعية الدولة العربية في الأنماط الاتية:

ـ شرعية تقليدية تستند إلى الإسلام، أو الى أصول نسبية عربية شريفة.

ـ شرعية عقلانية قانونية دستورية.

ـ شرعية تلفق عناصر من المصدرين السابقين.

ـ شرعية تورية تستند إلى زعامة كاريزيمية وتعتمد ايديولوجيا الحزب الطليعي، وقد ختم الأستاذ سعدالدين ابراهيم بحثه بفقرة مكتوبة بكثير من الحرارة، ولعلها تصلح في نظري لتكون خاتمة لأعمال الندوة كاملة رغم نفحتها التشاؤمية. يقول الباحث: «ربما كان الأجدر أن يكتب هذه الدراسة روائي مثل كاتب كولومبيا الشهير غابريل غارسيا ماركيز، وليس عالم اجتماعي، لقد استطاع ماركيز أن يصور أزمة الشرعية في مجتمعات أمريكا اللاتينية خيراً من ألف أكاديمي. لقد رأى ماركيز وأحس وتألم وعبّر عن عالم لاتيني أمريكي مليء بالدكتاتوريات والرشوة والفساد والاستبداد والعجز والغنى والفقر والتبعية لعالم شمالي أمريكي.

والصورة في وطننا العربي لا تختلف كثيراً، فوطننا أيضاً مليء بكل ما وصفه ماركيز، لقد انصرف حكامنا عن كل ما هو مطلوب ومرغوب: ضاع المشروع القومي الكبير في مشاريع قطرية منفردة، ثم ضاعت أو توشك أن تضيع المشاريع القطرية في مشاريع طائفية وأسرية وفردية. تحولت السياسة في عالمنا إلى مساومات ومخابرات. وتحولَ الإقتصاد إلى صفقات وعمولات وتحولت الثقافة إلى دعاية. وتحول الإعلام إلى إعتام وحَوّل الحكام أنفسهم إلى أنصاف آلهة (. . .) إنه عالم بلا شرعية»[10].

---

(9) انظر: يحيى الجمل، «أنظمة الحكم في الوطن العربي»، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 364-370.

(10) انظر: سعد الدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» في أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 431.

أما الأستاذ اسماعيل صبري عبدالله فإنه يتناول بالبحث مجالاً يوسع مجال الندوة، ذلك أنه بدل الاستمرار في التفكير في المسألة الديمقراطية في مستوى بنية الدولة السائدة، يحاول التفكير فيها في مستوى الأحزاب التي ترفع أو تتخلى عن شعارات الديمقراطية. وقد أبرزت دراسته الظروف الموضوعية التي تقف وراء انتفاء الديمقراطية داخل بعض التنظيمات السياسية العربية. مثل الطائفية والزعامية والقبلية، أما نتائج هذا الانتفاء والغياب فإنه يوضحها كما يلي: «وبدون احترام هذه الممارسات الديمقراطية يكون الحزب دائماً مهدداً بالإنقسام. فسواء فَصَلت القيادة من يعارضها، أم انشق هؤلاء المعارضون لإحساسهم بأن الحزب لا يقدم لهم فرصة جدية للتأثير في سياسته. فإن النتيجة واحدة، وهي التشرذم الذي عانته كل الأحزاب والقوى الوطنية في الساحة العربية، ويمكن أن تتجاوز الأمور حدود التشرذم إلى اتخاذ اجراءات انقلابية للسيطرة على القيادة. فإذا اتيح للمتنازعين حمل السلاح يمكن ـ وكم شاهدناه ـ أن يصبح الصراع الدموي أسلوب حسم الخلاف في الرأي بين رفاق النضال، ويطلق كل فريق على الآخر ـ بعد سنوات من النضال المشترك ـ صفات الخيانة والعمالة والتخاذل والانهزامية والإنتهازية. . الخ»[11].

إن دفاع الباحث عن معيار المشاركة ولزومها كقاعدة ديمقراطية ثمينة وسط التنظيمات الحزبية والنقابية يؤدي إلى ضمان مُمارسة هذه الأحزاب للديمقراطية في نطاق المجتمع ككل، حيث يكون التمرس الحزبي بها وسيلة من وسائل دعم حضورها واستمرارها.

أما موضوع حقوق الانسان وصعوباته في الوطن العربي فقد قدم فيه الأستاذ حسين جميل عرضاً حدَّد فيه واقع حقوق الإنسان في المجتمعات العربية. ثم أشكال الخروق التي تمارس باستمرار في أغلب البلاد العربية ضد

---

(11) انظر: اسماعيل صبري عبدالله، «الديمقراطية داخل الأحزاب الوطنية وفيما بينها،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 476-477.

أبسطها. وقد أنهى بحثه باقتراح إنشاء محكمه عربية لحماية حقوق الإنسان، وهيئة عربية للدفاع عن هذه الحقوق. إلا أن أحد الذين عقبوا على هذا العرض تساءل حول هذه النقط الأخيرة قائلاً: «إن كل حديث عن الحقوق والحريات، وانشاء المحاكم والهيئات للدفاع عنها، ومحاربة الأمية، ونشر الوعي السياسي، يستوجب حسم إشكال مهم يتلخص في السؤال التالي: هل بالإمكان إنجاز هذه المهمة في ظل الأنظمة العربية الحالية؟ لقد استشهد الباحث بعدة مفكرين عرب تحدثوا عن «تضييق حرية الانسان العربي حتى الاختناق» وعن «المواطن العربي الذي أصبح مجرد رقم في قوائم الإعتقالات» وعن الحاجة «إلى ثورة شاملة تشبه ثورات التاريخ الكبرى» وأشار إلى الصمت الرهيب الذي التزمته الأنظمة والجماهير العربية ازاء غزو اسرائيل للبنان، وتساءل أخيراً عن السبيل إلى التغيير المنشود. واذا كانت الديمقراطية كما قال، هي السبيل فهل هناك بصيص أمل لاقناع أنظمتنا الحاكمة باتباع هذا السبيل»[12]. لقد جاءت عروض هذا المحور أكثر اتساقاً، رغم الطابع **الوصفي والتعميمي** الذي طغى على بعضها، وقد ساهمت في إبراز عوائق الممارسة الديمقراطية بسبب استمرار حضور الشرعية التقليدية الدينية والشرعية الكاريزمية، ثم بسبب غياب التقاليد الديمقراطية في مستوى التنظيمات السياسية التي تخاصم السلطة السائدة وتطالبها بانتهاج سبل وأساليب الحكم الديمقراطي.

3 ـ حول نماذج من التجارب الديمقراطية في الوطن العربي

تتجه محاور الندوة من المجرد إلى العياني، كما تتجه من العام إلى الخاص، وفي هذا الاطار نصل إلى المحور المخصص لنماذج من تجارب الممارسة

(12) انظر: تعقيب محمد المجذوب، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 551-552.

الديمقراطية في الوطن العربي بعد التحديدات النظرية التي تضمنها المحور الأول والثاني، وبعد الحديث عن أنماط الأنظمة السياسية العربية وشرعيتها في المحور الثالث، تضمن هذا المحور دراسة أربعة تجارب من نماذج الممارسة الديمقراطية في التطبيق، يتعلق الأمر بدراسة ثورة الضباط الأحرار في مصر (1950-1970)، وقد أنجزها طارق البشرى، والديمقراطية في الأردن من خلال دراسة جمال الشاعر، ثم بحث محمد الرميحي حول تجربة الكويت، وأخيراً دراسة مصطفى الفيلالي حول الديمقراطية وتجربة الحزب الواحد في الوطن العربي. (وكان من المفروض أن يقدم عرض آخر حول التجربة الديمقراطية في المغرب. وقد هيأه الأستاذ محمد ابراهيم أبو طالب، الا أنه لم يتمكن من المشاركة الفعلية في الندوة، وقد مكننا مشكوراً من الإطلاع على بحثه).

اتجهت الدراسة الأولى المتعلقة بتجربة جمال عبد الناصر إلى التأكيد على سلبية هذه التجربة في المجال الديمقراطي حيث انتفت التعددية الحزبية، وتمركزت السلطة في قمة الهرم السياسي المتمثل في شخص رئيس الجمهورية. ورغم أن الباحث يسلم بإيجابيات الثورة المتعددة والملموسة، فقد أثار عرضه نقاشاً هاماً تلخصه الفقرة الأخيرة من تعقيب الأستاذ عصمت سيف الدولة عن هذا العرض: «وبعد، فبعد ثلاثين عاماً من قيام ثورة 1952 نجتمع الآن لنعبر جميعاً بصيغ شتى عن رفض الديكتاتورية، والدفاع عن الديمقراطية، فنعرف من أنفسنا أن المعيار الأمثل للديمقراطية عندنا يكاد يكون مناقضاً للمعيار الأمثل في فترة ما قبل الثورة، وتبدو فكرة المستبد العادل فكرة ساخرة أو جديرة بالسخرية (. . .) ولا شك في أن التجربة التاريخية بالغة الثراء التي ارتبطت بثورة 23 يوليو 1952 عامة وبعبد الناصر خاصة، ثم بالردة عليها من بعد وفاته بشكل أخص، تُمِدّنا بأسباب واقعية للوصول إلى معيار أفضل من معايير الأجيال التي سبقتنا ليس مقبولاً منا أن نهدرها من أجل راحة القناعة بمعايير لفظية مجردة.

أقل من هذا قبولاً، أن نسقط معاييرنا الآنية على مرحلة تاريخية سابقة،

وأن نسند إلى الواقع التاريخي ما ليس منه، لا لأننا نريد أن نصل إلى شيء مفيد للديمقراطية في مستقبل الوطن العربي، ولكن لنعطي أنفسنا الحق في أن ندين ثورة 23 يوليو بأنها أقامت أركانها في مواجهة معيار جماهيري شاسع مستقر قبلها، فنهدر كل دلالة التأييد الشعبي الكاسح للثورة ولقائدها على مدى عمرها. ثم نتمادى إلى درجة أن نقول عن الغاء النظام الملكي أنه اغتيال سياسي. وهو قول لا يرد إلا بأن لا حول ولا قوة إلا بالله». [13].

أما العروض التي تناولت الحديث عن تجربة الكويت والأردن في مجال الممارسة السياسية الديمقراطية فقد تعرضت لتاريخ هذه الممارسة من خلال استعراض وصفي للنماذج الدستورية المعلنة في هذين البلدين والتطور الذي لحقها من خلال دينامية التغيير الذي عرفه كل من القطر الكويتي والقطر الأردني، **وقد سكتت هذه العروض عن كثير من الأسئلة الصعبة** التي أثيرت بصورة مختلفة في التعقيبات والمناقشات.

وتبقى بعد ذلك الدراسة الأخيرة في هذا المحور «الديمقراطية وتجربة الحزب الواحد في الوطن العربي». وقد انطلقت من التفكير في تجارب كل من تونس والجزائر والمغرب في باب النضال الوطني، وأقرت بانتفاء الديمقراطية في البلدان التي يسود فيها الحزب الواحد، والزعامة التي لا يأتيها الباطل، رغم أن التعددية لا تشكل وحدها شرط تحقق الديمقراطية الفعلي. وقد دعم هذه الخلاصة الأستاذ علي الدين هلال في تعقيبه على هذا البحث حيث أبرز «أن هذا الوضع يطرح أشكالاً وممارسات سياسية لا يمكن تجاوزها الا باستراتيجية طويلة المدى، اجتماعية وثقافية، في الأجل القصير هناك ممارسات سياسية مطلوبة تتعلق بالدعوة إلى الفصل بين السلطات، وبسيادة القانون واستقلال القضاء، وبتأكيد حرية النقابات والهيئات الوسيطة، ونقطة البدء في هذا كله هو

(13) انظر: تعقيب عصمت سيف الدولة، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 608

إيجاد أوسع جبهة ثقافية وفكرية عربية من أجل الدفاع عن حقوق الإنسان العربي»[14].

برز في هذا المحور ـ سواء فيما يتعلق بالحديث عن المرحلة الناصرية أو تجربة الحزب الواحد في بلدان المغرب العربي، وفي أغلب المناقشات التي تلت هذين العرضين ـ نَقْد صارم لتجارب مَرْكَزة السلطة في أيدي العسكر، أو في أيدي بعض الأحزاب الوطنية، وتمَّ إثبات غياب الديمقراطية من دروب ومؤسسات ممارسة هذه التنظيمات للسلطة، أما العروض والمناقشات التي تناولت الحديث عن تجربة الكويت والأردن فقد تم التعامل معها ـ كما قلنا سابقاً ـ بتغييب كثير من الأسئلة التي يؤدي طرحها إلى مساءلة نقدية لهذه التجارب، ومحاكمة تناقضات الدساتير والممارسات، تناقضات المفاهيم والسلوكات، ومعناه أن الندوة عرفت منعطفاً هاماً في لحظة تأملها في واقع الانظمة التي تحمل شارة الديمقراطية، حيث تمت محاكمة الجسم الذي يحمل هذه الشارة ليخفي بها عورات دولة القهر السائدة رغم تنوع ايقاع القهر ودرجته ومساحته وأشكاله. . . .

4 ـ الديمقراطية: مشكلات الحاضر وتحديات المستقبل

لم تتوقف الندوة عند المنحى التشخيصي الذي تضمنه المحور السابق بقدر ما اتجهت من جديد وفي إطار محورها الأخير نحو استشراف المستقبل ومعانقة التأمل والتجريد وصياغة الطموحات، ورغم العنوان الجيد لهذا المحور حيث تتسم تسميته بطابع جدالي يجمع بين المشكل وسبل تحدِّيه، بين الرغبة في تحقيق الديمقراطية والتفكير في تحدّي عوائق وصعوبات هذا التحقيق. فإنه لم يتضمن مساءلة جذرية لمشكلات الحاضر وآفاق المستقبل. ولم يتجه صوب التفكير في المشاكل والتحديات، بل تضمن عرضاً واحداً تحت عنوان: «الديمقراطية والوحدة العربية» للأستاذ عصمت سيف الدولة. وقد حاول الباحث في هذا

---

(14) انظر: تعقيب علي الدين هلال، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 764.

العرض الدفاع بحماس الداعية عن ضرورة الديمقراطية باعتبارها «الأسلوب الوحيد لحل المشكلات الاجتماعية» والوحدة العربية باعتبارها الوسيلة الوحيدة المؤدية إلى «التحرر والرخاء وتحرير فلسطين وتجاوز هيمنة الدول الكبرى».

نحن نعتقد أن أغلب الأطروحات التي تضمنها العرض **أصبحت تتطلب أساليب أخرى في التفكير والعمل، ولم تعد تكفي فيها البداهة والبراءة والقول على القول.**

* * *

حاولنا في الصفحات السابقة تقديم خلاصات مكثفة ومختزلة لأهم القضايا الكبرى التي تمَّ تناولها في الندوة / الكتاب، ونحن لا ندَّعي أن التلخيص السابق يُغْني المهتمين من مراجعة أعمال الندوة كاملة، (يقع الكتاب في 928 صفحة) ومتابعة حَيَوِيَّة جوها العلمي الرصين، واذا كنا ندرك تنوع المجالات المعرفية والتاريخية التي خاضت فيها أبحاث الندوة أدركنا القصور الذي يمكن أن يلحق أي ادعاء حول إمكانية استيعاب واستثمار، أو تجاوز كل النتائج والخلاصات التي كانت تقررها في هذا البحث أو ذاك، حول هذه المسألة أو تلك.

أما متابعتنا الشخصية لهذا العمل فقد أثمرت مجموعة من الملاحظات التي نريد تقديمها في صورة تأملية في المستوى الثاني من مستويات تقديمنا لأزمة الديمقراطية في الوطن العربي».

- 4 -
ملاحظات نقدية حول التباس المفهوم وصعوبات التاريخ

1 ـ حول التباس مفهوم الديمقراطية.

تعلق موضوع الندوة كما بينا بمفهوم الديمقراطية، بل بمفاهيمها وخُصِّصَت عروض محددة لمعاينة أصول المفاهيم الفلسفية والتاريخية، ومع ذلك ظل المفهوم

غائماً وملتبساً، رغم أهميته المركزية في الندوة، ورغم عناية كل المشاركين بإبداء الرأي في طبيعته ثم في تطوره وأشكاله.

لا يعني هذا أن المشاركين في الندوة لم يقدموا التحليلات الكافية التي تكفل حصر دلالة المفهوم وحدوده، وحياته النظرية والتاريخية، وخاصة في مستوى تبلوره داخل الفلسفة السياسية الليبرالية، بقدر ما يعني أن حديثاً هَيْمَنَ على أحاديث الندوة فكسَّر ايقاعها الذي كنا نفترض ونتوقع أن يؤدي إلى تطوير الرؤى، وتأصيل النظر في باب الفلسفة السياسية العربية. إن أحاديث الندوة على وجه العموم لم تساهم في رفع الإلتباس النظري، رغم الإشارات المتعددة التي كانت تحاول بين الحين والآخر، بمناسبة هذا العرض أو ذاك محاصرة روح المصالحة والتوفيق التي أطّرت المنتدين، والتي اعتبرها مقدِّم الندوة / الكتاب مظهراً ايجابياً[15]، في حين أنها حوّلت طموح الندوة وحصرت آفاقها.

ومن أجل أن لا يبقى كلامنا عاماً، ونحن بصدد كشف التباس المفاهيم، نشير إلى بعض القضايا النظرية التي لازمت نقاشات الندوة، والتي يشعر قارىء الندوة أنها لم تُحسم رغم أن العقل السياسي العربي يتحدث عن الديمقراطية في الربع الأخير من القرن العشرين.

نريد هنا أن نشير الى المماثلة المفاهيمية التي انتعشت في حدود واسعة داخل أعمال الندوة، فقد تمّت مرة أخرى مماثلة الديمقراطية بالشورى وفتحت المماثلة باب النقاش من جديد وبصخب كبير[16] حول الأصالة والهوية الحضارية والخصوصية والإبداع المطلق والإستمرارية التاريخية.

---

(15) انظر: سعد الدين ابراهيم، «المقدمة» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 26.

(16) انظر التعقيبات والمناقشات التي أثارها عرض: عادل حسين، «المحددات التاريخية والاجتماعية للديمقراطية»، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 243-256، وجدالات وميض نظمى وعبدالله النفيسي، وتحليلات علي أومليل وكمال أبو ديب.

إن هـذا النوع من المماثلات التي لا تقـارب المفاهيم في حـدودها الخـاصة وشروطها التاريخيـة المواكبـة لنشأتهـا وتطورهـا، تؤدي إلى تعويم المفـاهيم، كما تؤدي إلى استبعاد تلويناتها النظرية الخاصة، مثلما حدث لـلأستاذ عـادل حسين الذي حوّل الديمقراطية في النهايـة، وكما أشرنـا سابقـاً، إلى مجرد «أداة سيـاسية رشيدة». واعتبر أن الدولة الإسـلامية الـوسيطيـة دولة ديمقـراطية، «ويكفي أن أسجل اقتناعي الكامل بأن الدولـة الإسلاميـة (الموحـدة أو المجزأة) عـاشت في عهـد ازدهارهـا (أو استقرارهـا) نمطاً ديمقـراطياً يختلف بـطبيعـة الحـال عن نمط الـديمقراطيـة التعدديـة الغربيـة المعاصرة، ولكنـه لا يقل كفـاءة عنهـا في تحقيق الوظيفة المستهدفة نفسها»[17].

هذا النوع من المقاربة يستبعـد أسئلة التأصيـل النظري، أي الأسئلة التي تبرز الأوليات الفلسفية لكل مفهـوم وتتيح فـك الإرتباط الأعمى الـذي يقيمه المماثلون، فالشـورى مثلاً انـطلاقاً من كـونها تقنية سيـاسية معـروفة في تـاريخ الإسلام السياسي لا تشكـل عنصراً مقنّنـاً ضمن نظام الحكم الإسـلامي، إنها فعلاً وجدت بشكل منقطع في بعض مـراحل الخـلافة والملك الاسـلامي، لكن بـدون أن تكون جـزءاً من بنيته. أمـا الـديمقـراطيـة فـإنها نـظام من الممارسـة السياسية تؤسسه أوليات الفلسفة السياسية الليبراليـة، تؤسسه فلسفيـاً في دائرة العقلانية، وتقعده قانـونيّاً، وتصنـع له اجتـماعياً وتـاريخياً المؤسسـات والمعايـير المتغيرة والنسبية.

لا يمكن، إذن، أن نربط بين مفهوم الشورى ومفهوم الديمقراطية، ولا بين مفهوم الديمقراطية والعادل المستبد[18]، خاصة وأن حجج المماثلين لا تتجاوز مُبرر الدفاع عن المصطلح الذي «يحقق التواصل التـاريخي» بدل المفهـوم الذي يمكن أن يساهم في توليد الإنقطاع التاريخي، ومن أجل توضيح هذا الموقف نشير إلى

(17) انظر: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 208.
(18) انظر: تعقيب علي أومليل، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 555-556.

أن الديمقراطيـة تُسلِّم ـ انطلاقـاً من كونها الـوجه السيـاسي للمعتقد الليـبرالي ـ بمبدأ **السلطة التعاقدية،** كـما تسلم **بالإختيـار العلماني** (فصل السلطة الـدينية عن السلطة السياسية)، وتقـوم على مبـدأ **التعدديـة** القائم عـلى أولويـة **الحوار والتسامح.** ومن خلال هذه المبادىء والمفاهيم تتشكل الدعامة العقلانية لمفهـوم السلطة الـديمقراطيـة، كما تتشكـل أبعادهـا الإنسانيـة وطمـوحـاتهـا في التسيـير **الإداري العقـلاني القانـوني.** ومعناه أن أول أوليـات هذا المفهـوم هـو التسليم بقطع الصلة بين السـماء والأرض، هذا القـطع الذي يؤدي إلى مبـدأ العلمنة، حيث لا يمكن تصور ديمقراطية بدونـه. ولا شك أن العلمنـة مطلب حـاسم في ظـروفنا التـاريخية الـراهنة. وأن كسبـه سياسيـاً يتيح لنـا تدعيم حـريـة الفكـر والاعتقـاد وهي أوليات مسـاعـدة عـلى **دمقـرطـة الـوجـود الانسـاني، ووجوده السيـاسي، ووجوده العقـلي، ووجـوده التـاريخي،** وممـا يـدعـو إلى الغـرابـة أن العـروض التي اهتمت بالتجـارب الديمقـراطية في الأنـظمة العـربية لم تـثر هذه المسـألة، ولم تحلل بنـود دساتـير الدول التي تحمـل **شارة ديمقـراطيـة، في ضـوء حضور أو غياب مطلب العلمنة.**

في مقابل ذلك تشكل دولـة الخلافـة والسلطنة الاسـلامية وتقنيـة الشورى جزءاً من **منظومة سياسية تاريخية بنصوص عقائدية مطلقة مخالفة** لأسس المعتقد الليبرالي التي وضحناها آنفاً بصورة تركيبية[19].

لم تتخلص ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» من **المنزع التوفيقي،** ومنزع **دعم المماثلات** بين مفاهيم السياسة الشرعية ومفاهيم السياسـة الليبراليـة في الفكر العربي المعاصر، وينتج عن هذا الاستمرار في إنتـاج القول التـبريري التمجيدي المدغدغ للذات.

---

(19) انظر: محمد عبد الباقي الهرماسي، «القومية والديمقراطية في الوطن العربي،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 169-191. وحول طبيعة الدولـة الاسلاميـة، أنظر عبدالله العروي، مفهوم الدولة (بيروت: دار التنوير، 1980).

لا يستطيع المثقف المهووس بإثبات الذات أن يتصور أن استعمال نفس المفهوم لا يؤدي بالضرورة إلى استنساخ النماذج، ذلك أنه لا يمكن أن نتصور استعادة مطلقة لأي مفهوم، وكل حوار يقتضي حداً أدنى من إعادة التركيب، ومن هنا فإن استعمال نفس المفهوم - الديمقراطية - يعني إعادة بنائه في ضوء أسئلته القديمة وأسئلتنا المستجدة، يضاف إلى ذلك أن حياة المفهوم تُسْتعاد باستمرار وتركب باستمرار، وهو أمر معروف فيما يتعلق بتطور الديمقراطية نفسها في التجربة التاريخية الغربية، حيث سُنْعَت في إطار شروط تاريخية ونظرية متنوعة بالجديدة والراديكالية والشعبية وديمقراطية النخب. . . الخ.

لكن كيف يمكن تحليل مناخ المماثلة الذي طغى على المحورين الأولين في الندوة؟

مما لا شك فيه أن تغييب أسئلة التأصيل النظري، وسيادة مناخ الصمت المراوغ في المستوى النظري، ثم مراعاة متطلبات أحوال الوقت، وملابسات التاريخ الحي في المستوى الواقعي، تعتبر من العوامل التي تدعم استمرار مساكنة الأحياء لأمواتهم. ومساكنة العقول النصوص من أجل الدفاع عن الاستمرارية التاريخية، والأصالة الحضارية النّقيّة المندفعة لفظاً نحو اختراق حواجز التاريخ الإسمنتية بدون مراعاة الأصول، أي بدون مراعاة قواعد اللعب السياسي التاريخي والعقلاني، هذه القواعد التي تشترط التسلح بأسلحة العصر (العقلية والحربية) استيعابها أولاً وقبل كل شيء، لا مُماثلتها بتاريخ مُنْقَرِض، وفلسفة قديمة، وميتافيزيقا لاهوتية.

لقد نبّه الأستاذ عبدالله العروي منذ أزيد من عشر سنوات في مقالته الهامة «أوروبا وغير أوروبا» وفي دعوته التاريخانية ككل، إلى أن استثمار المكتسبات العقلانية والتاريخية للحضارة الأوروبية يسمح أكثر من غيره من الدعاوى المتشبثة بوهم الأصالة بتجاوز أوروبا، وأن نقد أوروبا وتجاوزها أمر لن تساهم

فيه أوروبا وحدها، بل يمكن أن تساهم فيه كل الشعوب التي سيتاح لها تمثل هذا التاريخ"[20].

أن استمرار مماثلة الديمقراطية بالشورى لا يساهم في وضوح النظر ولا يسهّل الفهم ولا الممارسة، وأنه يفقر المفهومين معاً، ويولّد التباساً نظرياً لا تشكّ مطلقاً في كونه ينعكس على نمطية الممارسة السياسية العربية ويولد ما يساعد على استمرار التأخر السياسي والتأخر التاريخي العام.

2 ـ حول صعوبات التاريخ

اتجهت أبحاث الندوة نحو تشخيص مبررات غياب الديمقراطية في الوطن العربي أكثر مما حاولت التفكير في «الأزمة»، أزمة الديمقراطية، وهو أمر له أكثر من دلالة. واذا كنا قد تحدثنا في الملاحظة السابقة حول التباس المفهوم، وأبرزنا استحالة مطابقته مع مفهوم الشورى، بل استحالة اطلاقه على دولة الإسلام الوسيطية التي تتمظهر اليوم في الدولة التابعة. فإن كثيراً من أبحاث الندوة قدمت اجتهادات هامة حول عوائق غياب الديمقراطية الفعلي رغم حضور شعاراتها وبعض طقوسها الكاريكاتورية والمصطنعة في هذا البلد العربي أو ذاك.

ويمكن أن نعتبر أن نمط الدولة السائد في الوطن العربي بمختلف أشكاله يمارس إلى حد كبير عملية استمرار تغييب أي تحويل في جوهر السلطة ومؤسساتها. وهذا الأمر يرتبط بمجموعة من العوامل المحددة لبنية السيادة والسلطة في العالم العربي، كما يرتبط بالإلتباس النظري الذي حاولنا تحديده

---

(20) أنظر: دراسة العروي المذكورة في كتابه

La crise des intellectuels arabes. Ed: Maspero. Paris. 1974. Page 141-156.

وكذلك دراستنا: «درس العروي حول المشروع الايديولوجي التاريخاني» الموجودة في هذا الكتاب.

سابقاً، وذلك لأن السؤال الأولي الجذري لم يطرح تاريخياً في الفلسفة السياسية العربية، **نقصد بذلك السؤال المتعلق بماهية «الدولة» أصولها وأهدافها وعلائقها بالمجتمع الذي تسوسه.**

إن استمرار مركزة السلطة في المجال العشائري القبلي يؤدي بالضرورة إلى نفي مبدأ **المؤسسات، ومبدأ التداول والمشاركة،** من أجل سيادة مبدأ الملك سواء في الأنظمة الجمهورية أو الأنظمة الملكية أو الأنظمة الأميرية[21].

تسود، اذن، في الوطن العربي من أقصاه إلى أقصاه الزعامات الملهمة (العساكر والأئمة)[22] وتدعم هذه الزعامات مجموعة من القيم التي لا علاقة لها بالقيم التي تبلورت في سياق تكون **المجتمع** المدني، **ودولة التعاقد والقوانين الوضعية.** صحيح أن بعض هذه الدول تأسست منذ نهاية القرن التاسع عشر، وأن أغلبيتها عرفت تطوراً ملحوظاً في بنية الدولة منذ بدايات القرن العشرين بحكم ظرفية التوسع الامبريالي ومستلزماتها التاريخية السياسية والإدارية والإقتصادية القانونية، الا أن التحول الظاهري الذي عرفه سطح الدولة العربية **لم يحول نواتها القهرية،** كما أنه **لم يطورها في اتجاه الإستقلال الذاتي،** بقدر ما جعلها **ذيلية تابعة** في إطار تحوُّل تاريخي عالمي جديد، تحول حاصر وما زال يحاصر امتلاك المبادرة التاريخية، وقد عرف المجتمع العربي نفس التحول الظاهري حيث استمر هذا المجتمع غريباً عن كل ما يؤسس المجتمع المدني. مجتمع تشجيع المبادرة الفردية، والمصلحة الذاتية، والمنفعة، والمشاركة في انتاج السلطة واعادة انتاجها، فهناك أكثر من حاجز بين الفرد والسلطة في الوطن العربي.

---

(21) انظر: الجمل، «أنظمة الحكم في الوطن العربي،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 362.

(22) انظر: محمد الرميحي، «تجربة المشاركة السياسية في الكويت: 1962-1981»، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 643.

بناء على معطيات التحليل السابق لا يمكن تصور حضور الديمقراطية حيث تغيب أسسها الاجتماعية، وتلفق فلسفتها.

وكلما استمر غياب الديمقراطية، كلما استمر منطق القهر والغلبة العشائري يرسم الظواهر التاريخية العجيبة، ويؤثر على مفارقات نظرية وتاريخية رهيبة. وهو أمر شخّصه أحد المشاركين في الندوة في الفقرة الآتية: «الوطن العربي - بامتداده من المحيط الى الخليج - تحكمه أنظمة خائفة مذعورة، مصدر خوفها وذعرها هو الشك المتبادل بينها وبين شعوبها، وبين بعضها البعض، وبينها وبين قوة أو أكثر من القوى الخارجية. ولقد أحاط كل نظام منها نفسه بقلعة حصينة، وبقوات حرس ملكي أو جمهوري، تضارع أو تقارب في عددها وأسلحتها وشدة نيرانها القوات المسلحة للدولة، كما وضع كل نظام منها في خدمته جهاز أمن داخلي يتمتع بأرقى تكنولوجيات الضبط والتنصت وتنظيم المعلومات. وبأحدث أدوات فض التظاهرات وأساليب القمع والتعذيب...»[23].

تحكم الوطن العربي اليوم، اذن، دولة تابعة. ولا يمكن تحقيق الديمقراطية بواسطة دولة لا وطنية. وهذا أمر يبرر غياب الديمقراطية بشروط خارجية، وهي مسألة لا يمكن انكارها، وقد أبرز كل من علي الدين هلال[24]، وسمير أمين[25] ثم علي أومليل[26] **أهمية تكسير طوق التبعية من أجل الدفع بانجاز المشروع الديمقراطي في العالم العربي.**

نحن اذن أمام صعوبات تاريخية ملموسة، صعوبات عبّر عنها بكثير من

---

(23) أنظر: سعدالدين ابراهيم، «مصادر الشرعية في أنظمة الحكم العربية،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 403.

(24) أنظر علي الدين هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 49.

(25) انظر: سمير أمين، «ملاحظات حول منهج تحليل أزمة الديمقراطية في الوطن العربي،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي ص 309.

(26) انظر؛ تعقيب على أومليل، في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 553.

القوة والوضوح الأستاذ علي الدين هلال في خاتمة بحثه وفي صورة أسئلة اعتبر أنها أسئلة حاسمة في الحاضر السياسي العربي، وهي تشكل ما سماه بالتحدي الذي نحن مطالبون بمجابهته. أما أسئلة التحدي فهي:

«ـ كيف يمكن توفير الديمقراطية في إطار دولة تابعة واقتصاد تابع؟، ما هي علاقة التبعية بالقهر السياسي، وبالعكس ما هي علاقة الاستقلال الوطني بالديمقراطية؟

ـ كيف يمكن توفير الديمقراطية خارج إطار الرأسمالية، وأن يتحقق مبدأ تداول السلطة في ظل نظام اقتصادي يقوم على التخطيط أو الملكية العامة لموارد الثروة بدلاً من حرية السوق؟ بعبارة أخرى كيف نفك العلاقة التي أقامها التاريخ الأوروبي الديمقراطي والليبرالية؟

ـ كيف يمكن أن نربط بين المؤسسات الديمقراطية المنشودة والمجتمع المدني، وأن تعبر هذه المؤسسات عن الثقافة القومية وعن الذاتية الحضارية، بحيث يشعر المواطنون بالإنتماء إليها، والحرص عليها؟ هذا هو التحدي»[27].

* * *

تلك، اذن، مجموعة من الملاحظات التي دفعتنا هذه الندوة إلى التفكير فيها، ثم صياغتها. وقد أحسن مركز دراسات الوحدة العربية صنعاً عندما عقد هذه الندوة، ثم تضاعف حسنه وحسن صنيعه عندما نشر أعمالها. لكنه ـ المركز ـ نبهنا باسم مديره في مفتتح هذه الندوة إلى «تعذر عقد هذه الندوة في أي قطر عربي. رغم كل المحاولات التي بذلت من أجل ذلك، وهو دليل آخر على أزمة الديمقراطية في الوطن العربي»[28] (عقدت الندوة في قبرص). وفي هذا الحدث

---

(27) هلال، «مفاهيم الديمقراطية في الفكر السياسي الحديث» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 49.

(28) أنظر: خير الدين حسيب، «كلمة الافتتاح،» في: أزمة الديمقراطية في الوطن العربي، ص 29.

بالذات ما يرمز لا إلى أزمة الديمقراطية وهو عنوان الكتاب / الندوة بل إلى غيابها، وذلك بغياب أسّها الفلسفي التاريخي الأكبر، غياب الحرية حرية القول والتفكير.

إننا نشعر بأن مفهوم الديمقراطية من المفاهيم الجديدة في العقل السياسي العربي والتاريخ العربي، وأن الطلائع العربية المثقفة ما فتئت تتحدث عنها بصور مختلفة، (لم نتعرض في هذه المناقشة لمحاكمة الماركسية للنظام والمفهوم والممارسة الديمقراطية وذلك لأن هذه المسألة تتجاوز موضوع الندوة رغم أنه أثارها في بعض مناقشاته وعروضه. كما أنها تتجاوز منطق وغاية هذه الملاحظات) تلوح بها كشعار، وتحاول بكل شجاعة انشاء أسئلة تأصيلها، انطلاقاً من كونها تشكل منظوراً سياسياً جديداً للإنسان، (وهو أمر تمَّ الإنتباه إليه مؤخراً في الأدبيات السياسية العربية) منظوراً يقطع مع قيم **الأخلاق المتعالية والسياسة الشرعية واللاهوت المتسامي**، من أجل رفع الالتباس النظري الذي يتيح **توسيع مجال المفهوم** ويساهم في بتر دولة الاستبداد والقهر، **وابتكار أساليب جديدة للفعل السياسي** تسلم برشد الانسان، وقدرته على ترشيد سلوكه السياسي، ومعانقة مغامرة التاريخ.

مفهوم العلمانية في
الخطاب السياسي العربي
الحدود والآفاق

«حين يحدث التلاعب بالدين، يتحوَّل إلى قوة سياسية مخيفة».

محمد أركون

- 2 -

هل نستطيع القول بأن الكتابة السياسية التي تنتج اليوم في العالم العربي، والتي تنحو منحى تنظيرياً، تحتمي بإطارين مرجعيين رئيسين هما الإسلام والليبرالية؟

لا نشك في أن الأمر كذلك، مع العلم أنه قد يكون بيننا خلاف في مفهوم التنظير ودرجته. كما أنه قد يصعب التدقيق النهائي في حدود مرجعية الإسلام، واتساع دلالة الليبرالية. بالإضافة إلى وجود كتابات سياسية تدور في فلك الخطاب السياسي الإشتراكي بمختلف تياراته.

رغم كل ذلك هناك أمر آخر يدعم الجواب السابق، ويتعلق هذا الأخير بمجال الممارسة، ففي هذا المستوى نلاحظ داخل أغلب أقطار الوطن العربي، نوعاً من مراوحة الخطو بين اختيارات سياسية متناقضة، فما أكثر الأنظمة السياسية التي تتشبث ببعض قواعد المعتقد الليبرالي تحت غطاء الإسلام، والأنظمة التي تمارس القهر الإجتماعي باسم الإشتراكية، الا أن تأمل الممارسات السياسية السائدة في الوطن العربي على وجه العموم ينبىء بوجود ثنائية فكرية

مُوَجِّهَة تنعكس على الخطاب المواكب للممارسات، والمُدَعِّم لها، يتعلق الأمر في نهاية التحليل بتأويلات مختلفة للإسلام، كما يتعلق بأشكال من الليبرالية، والليبراليات الجديدة.

إن الأمر الذي نريد أن ننطلق منه ـ وهو يدعم الصلاحية النسبية للجواب المذكور هو تنامي الدعوة إلى «الحاكمية» [1] باسم الإسلام، وارتفاع شعارات الديمقراطية داخل دائرة المعتقد الليبرالي[2]، وذلك إزاء كل مظاهر القهر السياسي التي تهيمن بصور وأشكال مختلفة ومتفاوتة داخل كل البلاد العربية. ومعناه أننا مرة أخرى في الحالتين المذكورتين معاً أمام المنظومة المرجعية الإسلامية، وأمام المنظومة المرجعية الليبرالية.

تعود إذن إلى مناخ الكتابة السياسية العربية المعاصرة ثنائية الإسلام والليبرالية، بعد صراعات القرن التاسع عشر، والربع الأول من القرن العشرين، في المشرق العربي، وبعد الدعوة إلى الاشتراكية، ومحاولة تعريبها وتأويلها في الخمسينات والستينات من هذا القرن، حيث انتقد النموذج السياسي الليبرالي بكثير من الشدة والحدة، وتَمَّ اعتبار الإشتراكية بمثابة بديل حاسم لتركة العصور الوسطى السياسية، وتركة الفكر البرجوازي الليبرالي.

فهل يتعلق الأمر بردة ما؟ أم أنه يتعلق بضرورة تاريخية؟

لا نريد أن نساهم بصورة مباشرة في الإجابة عن هذه الأسئلة، فما زال غليانها الواقعي في عتبته القصوى، ولا ندري ماذا ستفرز الأحداث في مستقبل الأيام... لكننا نريد المشاركة أساساً في التأصيل الفلسفي لجوانب من الصراع الذي يحتد اليوم شيئاً فشيئاً بين ظلال معاني الثورة الإيرانية في الواقع العربي،

---

(1) حول مفهوم الحاكمية، يمكن الرجوع إلى كتاب المودودي: «تدوين الدستور الإسلامي»، مؤسسة الرسالة، ط 5 بيروت 1981 ص 18-24.

(2) راجع تقديمنا ومناقشتنا لندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي».

والـدعوة إلى الـديمقراطيـة، باعتبـار أن كلاً من الإختيـارين المذكـورين في نظر أصحابه يسمح أكثر من غيره بتجاوز التأخر والتبعية.

تتجه هذه المحاولة صوب كتابات سياسية قريبة العهد منا، بعضها أنتج في مطلع هذا القرن، والبعض الآخر انتج في السنوات الأخيرة، وتحاول التفكير في مفهوم **العلمانية** داخل الإشكالية السياسيـة في العالم العـربي، وذلك بغيـة إعادة التفكـير في الزوج المفهـومي **سلطة دينية / سلطة دنيـوية**، داخـل دائـرة تـطور الكتابة السياسية العربية، وتطور الفكر النقدي في الفلسفة المعاصرة، ثم داخل دائرة أكبر هي دائرة التاريخ والسياسة.

لقد سمحت لنا متابعتنا لبعض الأدبيـات التي تنشر اليوم عن الـديمقراطيـة كمـطلب سياسي تـاريخي في المجتمعات العـربية، مـلاحظة نـوع من السكوت المضروب عـلى مبـدأ العلمنـة، ومفهـوم العلمانيـة (فصـل السلطة الـدينيـة عن السلطة المدنية)، رغم أن هذا المبدأ يعد في نظرنا من المبادىء المؤسسة للإختيار الديمقراطي. ونحن نعتقد، إذا جاز لنا الحديث عن ثوابت ومتغيرات في المعتقد الليبرالي وأنماط الحكم الديمقراطي داخله، ان **العلمانية ثاتب مركزي من ثوابت العمل والممارسة الديمقراطية**، ولا يجوز إغفاله، أو السكوت عنه بأي حـال من الأحـوال، من أجل أن نتمكن فعـلاً من إعادة إنتـاج المفاهيم في إطـار الـوعي بالأوّلي والثانوي داخل بنية المفهوم، بـالإضافـة إلى متطلبـات **اليقظة التـاريخية** التي تعلمنـا ـ في حالـة أوضاع الـوطن العربي اليـوم ـ **ضرورة التأويـل** الـذي يراعي شروط **المواجهة النقدية للذاكرة اللاهوتيـة** التي ما فتئت **تشـل أدمغتنا، وتفتك بضمائرنا**.

نريد في إطار قناعتنا بأهميـة فصل السلطة السيـاسية عن السلطة الـدينية، داخـل دائرة التفكـير في الديمقـراطية كمـمارسة سيـاسية عقـلانية، إبـراز **حدود وآفاق** التنظيرات التي أنتجت عنهـا في الخطاب السيـاسي العربي المعـاصر، كما نريد **الدفاع عن راهنيتها** داخل دائرة التفكير في مطلب الديمقـراطية، كـوسيلة لمواجهة الشعارات السلفية، وشعارات التّزمّت الديني، وكذلك شعارات تجـدد

الدعوة إلى الديمقراطية المراوغة والمهادنة ـ مرة أخرى ـ لمبدأ الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية في دائرة العمل السياسي.

لا بد من التنبيه في هذا السياق إلى أننا لا نريد أن يفهم من كلامنا، أي عودة إلى مبدأ استعارة النماذج السياسية، نقل المفاهيم والشعارات السياسية، فنحن لا نؤمن بجدوى النقل الناسخ والمقلد، بقدر ما نؤمن بأن **مداولة التجارب التاريخية والمفاهيم السياسية** في إطار **تاريخي نقدي**، يراعي القواعد والأصول التي تعتمدها المنظومات النظرية ويساهم في إعادة إنتاجها وتدعيمها حسب مقتضيات ومتطلبات الأوضاع السياسية التاريخية المتغيرة، هو واحد من السبل التي **تحطم وثن الخصوصية**، وهو واحد من السبل التي تكسر **وثوقية الكونية** الجاهزة والساذجة.

- 2 -

يعرف المهتمون بالفكر العربي المعاصر مركزية المسألة السياسية داخل هذا الفكر، كما يعرف هؤلاء أيضاً أن شعار العلمنة كان من بين الشعارات الأساسية التي تمت معالجتها في دائرة الكتابة السياسية العربية في نهاية القرن التاسع عشر، وبدايات القرن العشرين. لكن صيرورة الأفكار السياسية داخل الفكر العربي، في إطار مناخ الهيمنة الاستعمارية وتوابعها التاريخية في المراحل الأولى للإستقلال الشكلي، الذي حصل في أغلب البلاد العربية في منتصف هذا القرن، ولّد أنماطاً فكرية مركبة ومتناقضة، عكست متغيرات الصراع الداخلي على السلطة، والصراع الخارجي المرتبط بتقسيم العالم بين المعسكرين الكبيرين، مما أفرز ايديولوجية مطابقة لزمن لم تتمكن من معرفته تمام المعرفة، فترتب عن كل ذلك مفارقات فكرية وتاريخية ما زلنا نعاني منها على جميع الأصعدة والمستويات. . . وَلْيُحَلِّل المُحَلِّلُون.

طرحت اذن مسألة طبيعة السلطة السياسية في بدايات تبلور الايديولوجية العربية المعاصرة، ونشأ في سياق هذا الطرح جدل سياسي قوي، ربط بكثير

من الوعي بين سيادة الإستبداد، والربط بين وصاية الدين على الدولة ومعضلة التأخر التاريخي. وتمت معالجة هذه القضايا انطلاقاً من ملابسات نظرية وتاريخية محددة، مما أضفى عليها قوة تتجاوز دعاوي النقل والتقليد، وتفسح المجال لجدل سياسي تاريخي، منفتح على زمانية متسعة، وفكر لم تعد تؤطره حدود الجغرافيا، ما دامت دائرة الصراع التاريخي قد اتسعت وتداخلت، وانطلق في إطارها سعي لمجابهة وعي الذات بوعي الآخر والآخرين.

يتعلق الأمر في سياق الموضوع الذي نتجه صوبه، بموقفين هامين في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، نقصد بذلك جدال محمد عبده (1849-1905) مع فرح أنطون (1847-1922)، على صفحات مجلة «الجامعة»[3] و«المنار»[4]، حول «مسألة الإضطهاد في الإسلام والمسيحية»[5]، ثم كتاب «الإسلام وأصول الحكم»[6] لعلي عبدالرازق، وهو الكتاب الذي أعاد فيه صاحبه قراءة جوانب من تاريخ الممارسة السياسية الإسلامية، من أجل التفكير في علاقة الديني بالسياسي.

وقبل مباشرة تقديم ومناقشة الأطروحات الأساسية لهذين الموقفين من مسألة العلمنة، ومعرفة امتدادات وآفاق تلك الأطروحات في جدل السياسة العربية اليوم، نريد أن نشير إلى أن النصوص التي أنتجتها المعارك والإجتهادات المذكورة آنفاً، تعد في نظرنا من النصوص الهامة في الفكر السياسي العربي

---

(3) «الجامعة» مجلة شهرية أنشأها فرح أنطون في الإسكندرية سنة 1897، وقد صدرت لمدة سبع سنوات.

(4) «المنار» جريدة صدرت في 15 مارس 1898، وتوقفت بوفاة صاحبها سنة 1935.

(5) أنظر تفاصيل حول الجدال الذي دار بين فرح أنطون ومحمد عبده في كتابنا سلامة موسى واشكالية النهضة، ص 59-64، دار الفارابي بالإشتراك مع المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1982.

(6) صدر هذا الكتاب سنة 1925، وقد رجعنا في هذا البحث إلى الطبعة التي صدرت عن المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1972، وهي من تحقيق محمد عمارة.

المعاصر، ففي متن هذه النصوص نلاحظ تبلور كتابة سياسية متفتحة على الذات، ومستلهمة لتجارب الآخرين.

لا نشعر بأي مبالغة عندما ننعت النصوص السابقة بكونها نصوصاً مفردة، وقد كتبت ضدها نصوص متعددة في زمنها، وفي زمننا[7] إما بصورة مباشرة، أو بصورة غير مباشرة، رغم أن الواقع والوقائع والممارسات السياسية تجاوبت مع روحها العامة رغم كل أشكال الردة والإرتداد، ومظاهر الخلط والإزدواجية، والتوظيف السياسي للدين، وغير ذلك من الظواهر التي تطفو فوق سطح كثير من الممارسة السياسية في العالم العربي.

اللحظة الأولى:

ـ دولة الإسلام ودولة العلم المدنية

في بداية إعادة ترتيبنا لعناصر الجدال الذي دار بين محمد عبده وفرح أنطون، حول مسألة التأخر، وعلاقتها بالدعوة إلى فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، نريد أن نشير إلى بعض المعطيات الفكرية العامة التي وجهت مشروع الإصلاح السياسي السلفي كما بلورته كتابات جمال الدين الأفغاني ومحمد عبده.

لقد اعتبر الأفغاني ومحمد عبده أن قوة المسلمين السياسية، التي تمكنهم من مواجهة الخطر الصليبي الجديد «النصرانية» و«الغزو الخارجي» تكمن في اتحادهم، وفي هذا الإطار أسّسا معاً «العروة الوثقى»[8]، وداخل نفس الإطار

(7) نشير هنا على سبيل المثال إلى كتاب «الإسلام والخلافة في العصر الحديث»، لصاحبه محمد ضياء الدين الريس، وقد انتقد فيه كتاب علي عبدالرازق، صدر هذا الكتاب سنة 1972 عن دار التراث بالقاهرة.

(8) صدر من العروة الوثقى 18 عدداً في ثمانية أشهر، ظهر العدد الأول منها في 13 مارس 1884 والعدد الأخير في 7 أكتوبر 1884

أيضاً تم التفكير في مشروع «الجامعة الإسلامية»[9]، وهي البديل الذي يكفل القوة ويحقق التقدم، أمام كل مظاهر التأخر والفرقة، والخطر الأجنبي، على أساس أن العودة إلى الإسلام في منابعه الأولى، وأصوله الموحى بها، وتمثل تاريخه الأول، قبل ظهور الخلاف، هو السبيل الأوحد لعودة الأمجاد القديمة، المتجلية في الدولة الإسلامية القوية.

إن القضية الأساسية هنا هي محورة الإصلاح السياسي داخل دائرة «بعث الاسلام».

واذا كانت النخبة المثقفة في العالم العربي الإسلامي في القرن التاسع عشر، تشترك في الإعتقاد بواقع التأخر والجمود والإنحطاط، فإنها لم تكن تفكر بطريقة واحدة في تجاوزه، ولهذه المسألة بكل تأكيد مبرراتها وشروطها ونتائجها في الفكر وفي التاريخ.

لقد اعتقد مثقفون آخرون ـ عاصروا أقطاب السلفية الأُول ـ كما اعتقد بعض القادة السياسيين، أن الغاء التأخر لا يتم إلا بتأسيس دولة «التنظيمات»، دولة النظام، «إصلاح الجيش والتعليم ونظام جباية الضرائب»[10]، والنموذج هنا هو دولة الغرب، القوية الليبرالية، ومعناه أنهم اختاروا المشاركة في إعادة إنتاج تجارب تاريخية تنتمي إلى زمنهم، أو إلى زمن قريب من زمنهم.

أما في المستوى الفكري فقد تم اعتبار أن هذا الإختيار لا يتم الا بالإستعانة بالإيديولوجية التي واكبت الدولة الجديدة في أوروبا، ومن هنا فإنه لا

---

(9) حول مفهوم «الجامعة الاسلامية» يمكن مراجعة كتاب محمد عمارة «الجامعة الاسلامية والفكرة القومية عند مصطفى كامل»، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 1976.

(10) عبدالله العروي، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1981، ص 129-141.

يمكن تجاوز التأخر بالإلتفات إلى النموذج الإسلامي، (وهو نموذج ديني غالباً ما يعزل في الخطاب السلفي عن تاريخيته، ويقدم في صورته المعيارية الأولى، ذات الطابع اللازماني)، بل يجب الإستفادة من كل ما وقع في أوروبا في سياق تجاوزها لعصورها الوسطى، وبنائها المتواصل لنهضة بلا حدود، النهضة الأولى (عصر النهضة الأوروبية)، النهضة الثانية (الثورة الفرنسية والثورة الصناعية)، النهضة الثالثة (الثورة التكنولوجية)، ثم تباشير التحولات الكبرى التي يعرفها حقل العلوم الانسانية والعلوم الدقيقة في مجال معرفة الانسان والتاريخ، بالإضافة إلى المكتسبات النقدية التي يرسخها باستمرار درس الابستمولوجيا في مختلف العلوم وفي سياق تطور الخطاب الفلسفي النقدي. . . داخل نفس الإختيار الإصلاحي اعتبرت المسلمات الليبرالية في السياسة والاقتصاد، والوضعية والعقلانية في الفلسفة، بمثابة اختيارات أساسية في كل نهضة مبتغاة.

من هنا دفاع فرح أنطون وهو من مؤسسي الاختيار الليبرالي الرديكالي في الخطاب السياسي العربي المعاصر، على ضرورة العلمنة باعتبارها جزءاً من اختيارات النهضة الأوروبية، وسبيلاً يكفل التسامح وحرية الفكر والعقيدة، ويتيح للفرد كرامة وكمالاً لا مثيل لها[11]. ..

لقد استعاد فرح أنطون في حواره مع محمد عبده على صفحات «الجامعة» و «المنار»، حول موضوع يتعلق بتاريخ الإسلام والمسيحية، أغلب الأطروحات النظرية التي تبلورت في سياق الفلسنة السياسية الليبرالية حول العلمانية، وأهم المبادىء المؤسسة لفلسفة الأنوار[12].

دافع فرح على مبدأ الحرية في مجال الفكر والعقيدة، كما طالب بالمساواة، ودافع على ضرورة الفصل ين متطلبات الدين ومتطلبات الدنيا، بالإضافة إلى

(11) راجع ص 178 من كتاب «ابن رشد وفلسفته» وهو يتضمن نصوص المناظرة موضوع الدرس، دار الطليعة بيروت 1981.

(12) حول المبادىء العامة لفلسفة الأنوار، يمكن الرجوع الى كتاب:
Ernest Cassirer, La philosophie des lumière.-Ed: Fayard. Paris 1970.

تلويحه بشعارات **التسامح والمواطنة**. وقد استعاد في مقالاته وردوده على محمد عبده، أطروحات فلسفة الأنوار بكثير من الفهم والشفافية، بالإضافة إلى **الحماسة الوضعية**(13) التي كانت تطغى على خطابه، وتجعل دعوته العلمانية تندرج في إطار رؤية دنيوية خالصة(14). وبمقابل الحماسة الكاسحة لفرح، كان الشيخ محمد عبده يستدعي المبررات الدينية **القطعية**، والمبررات الميتافيزيقية **ذات المرتكز اللاهوتي** (15)، ليدافع عن **خصوصية التجربة الإسلامية**، ويقارع في نفس الوقت **بأسلحة كلامية عتيقة**، المبادىء الفلسفية التاريخية والنسبية التي كانت تؤطر وجهة نظر فرح أنطون، بل أكثر من ذلك استعمل محمد عبده في جداله مع فرح أكثر من طريق من أجل دحض أطروحاته، فأعاد قراءة تاريخ أوروبا المسيحية بمرجعية عقلانية، رغم أنه لا يستعمل نفس المرجعية عند حديثه عن تاريخ الاسلام، واذا كانت هذه الإزدواجية غير غريبة عن مناخ

---

(13) راجع صفحة 143 من ابن رشد وفلسفته.

(14) حصر فرح أنطون مبررات الفصل بين السلطتين الدينية والدنيوية في القضايا الآتية:
- اطلاق الفكر الانساني من كل قيد خدمة لمستقبل الانسانية.
- الرغبة في المساواة بين أبناء الأمة، مساواة مطلقة بقطع النظر عن مذاهبهم ومعتقداتهم.
- ليس من شؤون السلطة الدينية التدخل في الأمور الدنيوية لأن الأديان شرعت لتدبير الآخرة لا لتدبير الدنيا.
- ضعف الأمة واستمرار الضعف فيها، ما دامت جامعة بين السلطتين المدنية والدينية.
- استحالة الوحدة الدينية. راجع ابن رشد وفلسفلته ص 144-150

(15) يعترض الشيخ محمد عبده على مبررات فرح أنطون المدافعة على ضرورة الفصل بين السلطة السياسية والسلطة الدينية، ويقدم الحجج الآتية:
- لا يمكن للملك الحاكم أن يتجرد من دينه.
- الأجسام التي يدبرها الحاكم هي نفس الأجسام التي تسكنها الأرواح التي يدبرها رؤساء الدين، فكيف يمكن الفصل؟
- إن الآية: ﴿اعطوا لقيصر ما لقيصر وما لله لله﴾ ليس معناها وجوب الفصل بين السلطتين.
- ابن رشد وفلسفته ص 150.

السجال الإيديولوجي، حيث يكون المخاصم مضطراً لاستعمال الحجة ونقيضها من أجل تقويض دعاوي وحجج خصمه، فإن شيخنا قد مارسها في سبيل إبراز قيمة وقوة رفضه للمنزع العلماني في الفكر وفي السياسة في العالم العربي الإسلامي.

يمكن أن نلاحظ أيضاً في مستوى الخطاب دائما، أن جدل فرح أنطون ومحمد عبده امتاز بالتفكير الشمولي في المشكلة موضوع ومحور الجدال، كما امتاز بمزاوجة السياسة بالتاريخ، والسياسة بميتافيزيقا المعتقد الديني، بدون أن يتناسى ظرفية المشكل (16)، وأفقه الفكري والتاريخي العام، وهو ما سمح بتطور الجدال بين المصلحين، وانتقاله من مقالة «الاضطهاد في الإسلام والمسيحية»، إلى العلمانية، إلى التفكير في إشكالية النهضة (17).

أما الخلاصة الأساسية لهذا الجدال، فتتجلى في المعالجة المباشرة والصريحة لمسألة العلمنة في الخطاب العربي المعاصر، رغم أن ملابساتها الظرفية، كانت تتعلق باتخاذ موقف من مشروع الجامعة الاسلامية، الذي كان يتردد في الأدبيات الأفغانية والأدبيات السلفية عموماً. إلا أن طبيعة المعالجة النظرية التي أنجزت في هذا السياق، ولّدت نصوصاً ودعاوى ومبررات وحجج، رسمت الملامح العامة لاختيارين فكريين متناقضين، الإختيار السلفي، والإختيار الليبرالي. ورغم أن الدعوة والخطاب لم تتم العودة إليهما في سياق تطوري لاحقاً، فقد أشّرا بقوة على افتتاح مناخ ساخن من الجدل السياسي، مناخ لم

(16) يقول محمد عبده «لم يخطر ببال أحد ممن يدعون إلى الرجعة إلى الدين، سواء في مصر أو في غيرها، أن يثير فتنة على الأوروبيين، أو غيرهم من الأمم المجاورة للمسلمين، غير أن بعض المسيحيين اذا سمع قولاً في الدين أعرض عن فهمه، وأنشأ لنفسه غولاً من خياله، يخاف منه ويخشى غائلته باسم الدين». الاسلام دين العلم والمدنية، دار الهلال (بدون تاريخ) ص 83.

(17) حيدر حاج اسماعيل: المجتمع والدين والاشتراكية، فرح أنطون، بيروت 1972 ص 31-32.

يقارب موضوع العلمنة ومفهومها من نفس الزاوية، بل حاول مقاربتها من منظور تاريخي شمولي، منظور الإسلام وأصول الحكم، وهو ما يشكل اللحظة الثانية في استعراضنا التاريخي الأولي في هذا البحث.

اللحظة الثانية:

نحو تأريخ وضعي للسلطة السياسية في الإسلام

بعد ربع قرن من جدل فرح أنطون ومحمد عبده حول العلمانية، **ضرورتها للتقدم** (فرح أنطون)، **وخطورتها على الإسلام** (محمد عبده). أصدر علي عبدالرازق (1888-1966) نصه الشهير، «الإسلام وأصول الحكم» وذلك سنة 1925. ورغم أن هذا النص يعرض موقفاً نقدياً من مسألة إحياء الخلافة الإسلامية، فإنه في اعتقادنا يعتبر امتداداً لجدل اللحظة الأولى من بحثنا، رغم **بنيته التأريخية**[18]. إنه يدعم مناخ المنزع الليبرالي الذي بلورته كتابات عاصرته، وتممت بطريقتها الخاصة جوانب من المعتقد السياسي الليبرالي في بدايات القرن العشرين وفي مصر بالدرجة الأولى، ونقصد بذلك كتابات لطفي السيد، ثم كتابات طه حسين الأولى، وكتابات اسماعيل مظهر وسلامة موسى[19]... الخ.

يعالج النص موضوع الخلافة، أصلها وتطورها، وعند عرضه لتطور أصول الحكم في الإسلام، يقيم تمييزاً فاصلاً بين النبوة والممارسة السياسية، ويدافع على ضرورة الإحتكام في مجال السياسة إلى «**أحكام العقل، وتجارب الأمم، وقواعد السياسة**».

---

(18) يتعلق النص بتاريخ نظام الحكم في الاسلام، وهو يتضمن ثلاثة محاور، الخلافة والاسلام، الحكومة والاسلام، الخلافة والحكومة في التاريخ.

(19) راجع الفصل الهام الذي أنجزته عفاف لطفي السيد عن العواصف والتيارات الفكرية في «تجربة مصر الليبرالية» 1922-1936.
المركز العربي للبحث والنشر، القاهرة 1981 ص 325-365.
وكذلك كتابنا عن سلامة موسى واشكالية النهضة، ص 183-186.

يستطيع قارىء نص «الاسلام وأصول الحكم» أن يتبين أنه يرد بصورة غير مباشرة على الأطروحات التي بلورها محمد عبده في جداله مع فرح أنطون، ومعناه أن نص علي عبد الرازق يُتمِّم جدل اللحظة الأولى بطريقته الخاصة. يدافع علي عبدالرازق بوضوح كبير على **دنيوية وتاريخية الفعل السياسي في الإسلام**، كما يدافع على ضرورة المشاركة في إنجازه بدون الإلتفات إلى العقيدة الدينية، وفي هذا الإطار يبرز المصلح كيف أن شرعية الخلفاء الذين تعاقبوا على دولة الإسلام بمن فيهم الخلفاء الأُوَل كانت نسبية، وقد وجد دائماً من يعارضها.

لقد تميز نص «الاسلام وأصول الحكم» بحس تاريخي لم تتمكن من تجاوزه لا كتب المنتقدين، ولا المحاكمة التي أخرجت مؤلفه من زمرة العلماء، وأوقفته عن ممارسة القضاء[20].

يستدعي علي عبدالرازق شواهد تاريخية متعددة، من تاريخ الإسلام الحدثي السياسي، والفكري العقائدي ليثبت أن الخلافة والإمامة والملك والسلطنة أمور دنيوية، وهو بهذا الإستدعاء يصوغ أطروحة هامة يتجاوز في صياغتها **التناول الكلامي، والمنظور الفقهي، والتأريخ التمجيدي**، ليقوم بجهد هام في باب ما يمكن أن نسميه **تأصيل النظر السياسي العربي** في موضوع محاط بكثير من الإلتباس التاريخي والسياسي والديني.

واذا كان من المؤكد أن نص علي عبدالرازق لا يمكن فهمه الا بربطه بملابسات وأحداث سياسية رئيسية، من قبيل موقف مصطفى كمال أتاتورك من تجربة الخلافة الإسلامية، وتأسيسه سنة 1924 للجمهورية التركية العلمانية، ثم ظهور جمعيات تدعو إلى مؤتمر للخلافة، أبرزها جمعية الخلافة التي ظهرت في مصر، والتي كانت ترشح الملك فؤاد لهذا المنصب، ومنها كذلك أن علي عبد

---

(20) راجع ملف المحاكمة ضمن الوثائق التي جمعها محمد عمارة عند تحقيقه لكتاب «الاسلام وأصول الحكم» ص 53-110. (مرجع مذكور).

الرازق كتب هذا الكتاب في إطار المنظور السياسي لحزب الأحرار الدستوريين، فإننا نعتقد أن هذه المعطيات الواقعية التي أشرنا إلى بعضها، والتي يمكن أن تكون أداة مساعدة في تفسير بعض آرائه، لا تمنعه من امتلاك حضور قوي الآن في الوطن العربي، فهو يتمم كثيراً من أحاديثنا اليوم عن الديمقراطية، ويقف في خندق مواجهة المبشرين بـ «كونية الإمام» و «جاهلية القرن العشرين».

إن ظرفية نص «الاسلام وأصول الحكم» تفيد في التأريخ له، لكن قيمة معطيات هذه الظرفية تتقلص عندما نشعر بأنه نص لم يتم تجاوزه، في مستوى التنظير السياسي عند كتابة تاريخ الخلافة الإسلامية من زاوية الدفاع عن العلمانية، أي الدفاع عن دنيوية الممارسة السياسية الاسلامية، « فالخلافة ليست في شيء من الخطط الدينية، كلا ولا القضاء، ولا غيرهما من وظائف الحكم ومراكز الدولة، وإنما تلك كلها خطط سياسية لا شأن للدين بها، فهو لم يعرفها، ولم ينكرها ولا نهى عنها، وإنما تركها لنا لنرجع فيها إلى أحكام العقل وتجارب الأمم وقواعد السياسة، كما أن تدبير الجيوش الإسلامية وعمارة المدن والثغور ونظام الدواوين لا شأن للدين بها، وإنما يرجع فيها إلى العقل والتجريب، أو إلى قواعد الحروب أو هندسة المباني وآراء العارفين»[21].

عرف الفكر السياسي العربي المعاصر اذن، قبل نصف قرن من الزمان سعياً نظرياً جاداً لدعم الإختبار العلماني وتبرير ضرورته، وقد عكست الليبرالية العربية ـ رغم أشكال المحاصرة العنيدة التي تعرضت لها ـ دفاعاً بطولياً عن هذا المطلب (حماسة فرح البروميثية، ورجاحة البرهنة التاريخية لعلي عبدالرازق).
وقبل أن ننتقل إلى التفكير في مسألة العلمانية كما تصوغها الإجتهادات الفلسفية الراهنة في الوطن العربي، نريد أن نفسر أولاً الإطار العام الذي اندرجت في سياقه لحظة جدال فرح أنطون مع محمد عبده، ولحظة «الإسلام وأصول الحكم»، وذلك مساهمة منا في تتميم هذه النصوص، ومحاولة إغنائها في ضوء

(21) الاسلام وأصول الحكم ص 182.

المستجدات التاريخية والفلسفية والسياسية التي تدفعنا اليوم إلى **استبعادها باستعادتها**، وإعادة التفكير فيها على ضوء أسئلتنا الجديدة، من أجل الدفاع عن المبدأ الذي يعترف بأن ممارسة السلطة **فعل تاريخي بشري** نسبي قابل **للتطوير والتغيير**، وقابل داخل نفس المبادىء **لابتكار ما لم يبتكر بعد**، وهو ما يعني رفض سلطة إرادة الأرض التي طالما نُسِبَتْ وما زالت تُنْسَب إلى إرادة السماء.

عكست النصوص التي قدمنا بصورة مختزلة طموحاً علمانياً بارزاً، وهو طموح يعبّر عن مواجهة أصحابه لتجارب تاريخية ونماذج نظرية محددة.

ولا شك في أن كتابة فرح أنطون وعلي عبدالرازق تقدم لنا نماذج لكتابة سياسية في زمن اتسعت أبعاده وحدوده، فلا يمكن الفصل بين كتابة فرح والمنظومة المرجعية الليبرالية في بعدها الأنواري، ولا بين كتابة فرح ومناخ الهيمنة الإمبريالية، كما لا يمكن فصلها عن صراع الأقليات العربية المسيحية في الشام في نهاية القرن التاسع عشر.

إلا أن هذا المعطى ـ مسألة صراع الأقليات ـ لا يمكن أن يكون في نظرنا مؤشراً كافياً[22] لفهم آلية الدفاع عن فصل السلطة السياسية عن السلطة الدينية في المشرق العربي.

إن المسألة الأساسية التي تهمنا في سياق هذا التحليل، هي إبراز **محدودية النموذج النظري المرجعي** المستخدم في معالجة فرح لمسألة الفصل بين السلطتين السياسية والدينية، وعلي عبدالرازق في دفاعه عن دنيوية الخلافة والملك في الاسلام.

ولا نقصد بالمحدودية هنا التقليل من قيمة هذه النصوص، أو التقليل من

---

(22) راجع كتاب «الخطاب العربي المعاصر» للجابري، المركز الثقافي العربي الدار البيضاء، 1982، ص 67-76.

أهمية الآفاق السياسية التي افتتحتها في باب الكتابة السياسية العربية، إننا نفكر في المحدودية في بعدها التاريخي الموضوعي، لنتمكن من رؤية نتائجها وآفاق هذه النتائج داخل دائرة الشروط التي مكنتها من البروز، ثم ساعدت لاحقاً على تهميشها، وتقليص عمق تغلغلها في الكتابة السياسية العربية في الزمن الذي تلاها... نحن نفكر في الحدود إذن لتُعيننا اليوم على إعادة التفكير في آثارها، في إطار الوعي الشامل بالمستجدات السياسية والتاريخية، التي ستشكل بدون شك حدود تأملاتنا الراهنة، خاصة ونحن نفكر في هذه المسألة ـ العلمانية ـ داخل فضاء التفكير في معضلة التحول الديمقراطي المعاق في وطننا الكبير.

أما العناصر النظرية والتاريخية التي تشكل إطار حدود تأمل اللحظتين السابقتين في بحثنا، فيمكن إرجاعها إلى نموذجين اثنين، النموذج السياسي الليبرالي، والتجربة السياسية الكمالية.

أ ـ الليبرالية:

يستخدم فرح أنطون في جداله مع محمد عبده مسلمات عصر التنوير الأوروبية، ويركز على أوليات الليبرالية في السياسة. فهو يدافع عن الحكم المدني، والتسامح، والضمير الذي تغنيه التجربة، ثم السعادة كغاية لكل أعمالنا[23]، وهو يستعمل هذه المفاهيم في إطار الإعتقاد بحتمية التقدم. وتدفعه الحماسة الوضعية إلى رفض الدين باعتباره طفولة البشرية، ويصوغ أثناء هذه الحماسة عقيدة مطلقة بديلة لعقيدة السماء. كما أن هذه الحماسة هي التي توجه بإيقاع أقلّ صخباً اجتهادات علي عبدالرازق في سرده واستعراضه لمظاهر من تاريخ تطور الحكم وأصوله في الإسلام[24].

(23) ابن رشد وفلسفته، ص 141 وما بعدها...

(24) يرد اسم مؤسسي المعتقد الليبرالي في السياسة في نص الاسلام وأصول الحكم مرة واحدة في ص 120، وهو يرد في ملاحظة لعلي عبد الرازق تثبت بعضاً من أوجه الإلتقاء بين التاريخ الأوروبي والتاريخ العربي.

لقد كان فرح أنطون يعرف جيداً أهم مبادىء فلسفة الأنوار، لكنه لم يستطع أن يتأملها في بعدها التاريخي بحكم ظروف تكوينه الخاصة، وبحكم ملابسات زمن التوسع الامبريالي، التي كانت تدعم أحوال التأخر، وتحد من امكانية القدرة على ابتكار الحلول التاريخية المستقلة والمطابقة لبنياتها الاجتماعية والاقتصادية، لينتعش بدلاً منها **الانتقائية في الفكر، والتبعية في الواقع**.

إن المرجعية الليبرالية في خطاب فرح على وجه الخصوص، لا تتمتع بأكثر من امتياز درجةٍ من التجاوب، والفهم، والاقتناع الذاتي، إنها **لا تتأسس فلسفيا** بقدر ما يتم التسليم بها في دائرة **الكفاح الايديولوجي** المناهض للدعوة السلفية، واختياراتها القائمة على ربط التقدم بالعودة إلى أصول الدين.

يتعلم فرح من أوجست كونت، بتوسط رينان، أن الدين هو طفولة البشرية[25]، وإن التقدم في الحاضر والمستقبل يعبران عن رشد البشرية، وطموحاتها في السيطرة على الطبيعة، وتسخيرها لمصلحة الإنسان، لهذا يحتد النقاش، ولا يترك الفرصة للتساؤل الحر، فتغيب **أسئلة التأصيل الفلسفي**، وتحضر بدلها **حماسة الدعوة** التي تكتفي بالنقل والانتقاء، وينتج عن ذلك **هشاشة النص السياسي العربي فلسفياً**، رغم انتفاخه الخطابي في **مستوى القول الايديولوجي**.

نستطيع أن نقول اذن إن مناظرة فرح أنطون مع محمد عبده، قد أدخلت إلى الفكر العربي المعاصر، **مفهوم الاخلاص الأنواري الوضعي**، الذي يسعى

(25) من المعروف أن فرح أنطون اهتم كثيراً بنشر أفكار أرنست رينان حيث عرض آراءه عن «تاريخ الديانة المسيحية» وتأثر بكتابه ابن رشد والرشدية عند كتابته «لابن رشد وفلسفته».
انظر تدقيقات وافية حول العلاقة بين الكتابين المذكورين، وحول أثر رينان في فكر فرح أنطون في مقدمة أدونيس العكرة لكتاب «ابن رشد وفلسفته» المؤلفات الفلسفية لفرح أنطون، دار الطليعة 1981 ص 8-16.

لتجاوز الخلاص المسيحي الأخروي، بل لنقل الخلاص الديني على وجه العموم[26]، لكنها لم تفكر ـ بحكم حماستها النضالية العملية ـ في **حدود مفهوم الخلاص** ذاته، إنها لم تفكر في الزوج المفهومي **دين / دنيا**، لقد **ألْهَبَتْ** بعضاً من الحماس في دائرة المتعلمين في زمنها، لكنها لم **تُؤَسِّس النظر**، ولهذا الأمر بدون شك عواقبه في حقل الممارسة النظرية السياسية في الوطن العربي.

ب التجربة الكمالية.

إن الفكرة المحورية التي توجه نص «الاسلام وأصول الحكم»، والتي يمكن إعادة صياغتها في الدفاع عن دنيوية السياسة (دنيوية الخلافة الاسلامية)، ترتبط بالنموذج النظري الليبرالي، وهي تستلهمه في روحه العامة، تستلهمه في منطق التحليل التاريخي المنجز في النص، وتستلهمه بالإحالة إلى مؤسسي الليبرالية في مجال السياسة[27].

نحن نعتقد أن التجربة الكمالية، والتحولات الواقعية في التاريخ العربي المعاصر، (إضافة إلى النموذج النظري الليبرالي) تتيح لنا فهماً جيداً لهذا النص، فما أكثر المفكرين العرب الذين استلهموا بصورة مباشرة، أو غير مباشرة التجربة

---

(26) إن الحديث عن الدين في تحليل فرح أنطون يتعلق بديانات الكتاب، وهو غالباً ما يعطي أمثلة من المسيحية واليهودية، بالإضافة إلى الإسلام لاعتقاده بوحدة الجذر الميتافيزيقي للدين عموماً. يقول فرح أنطون: «إن العقل متى هدم المسيحية هدم الإسلام أيضاً، ولا يبقى بعدها حينئذ إلا ما يبقى من الطيب في القارورة بعد ذهابه منها (. . . .) فالعدو الذي يقتل احداهما يقتل الأخرى لأن دعائمهما مشتركة من عدة وجوه». ابن رشد وفلسفته ص 138، وانظر كذلك صفحات 147، 148، 151، من نفس الكتاب.

(27) يتعلق الأمر بتوماس هوبز وجون لوك، أنظر الهامش رقم 24. ومن الأمور المعروفة في تاريخ الفلسفة السياسية الحديثة أن مؤلفات هذين الفيلسوفين، بالإضافة إلى أعمال ماكيافيل وسبينوزا وروسو هي التي ساهمت في بلورة النظر الفلسفي السياسي في أوروبا من القرن السادس عشر إلى القرن الثامن عشر. ومن أهم مؤلفات المفكرين المذكورين، والتي تعتبر مؤلفات مؤسسة لقارة السياسي في الفلسفة الليبرالية كتاب اللفيتان لهوبز وكتاب دراسات في الحكم المدني لجون لوك.

التركية، تجربة مصطفى كمال أتاتورك (1881-1938). نذكر على سبيل المثال لطفي السيد وسلامة موسى. ومن المؤكد أن هذا الأخير كان معجباً بشكل كبير بالإنقطاع التاريخي الكبير الذي أحدثه مصطفى كمال في تاريخ تركيا المعاصرة ابتداء من سنة 1924[28].

«وإنه لمن الممتع والمفيد جداً، أن نطيل التأمل في هذه التجربة التي جرت كلياً في أرض الإسلام، وفي إطار ثقافي وديني إسلامي بحت»[29]. نستعيد جملة أركون السابقة لندعمها، وذلك لاعتقادنا بأن درس الكمالية في السياسة[30] من

---

(28) أعجب سلامة موسى إعجاباً شديداً بالكمالية وكتب فصلاً غنائياً عنها في كتابه «كتاب الثورات»، نقتبس منه الفقرة الآتية وهي في التغني بالعصرنة كما مارسها أتاتورك:
«ولكن بقي رجل كان يفهم الحضارة العصرية، كما يفهم أن بلاده ليست عصرية، وأن ضعفها القائم، بل فناءها القادم لا يعزى الا لأنها غير عصرية، وكان هذا الرجل «أتاتورك» (. . . .) وليس في تاريخ العالم كله ثورة استوعبت كل هذا التغيير في نظامي الحكومة والمجتمع».
نقلاً عن كتاب الثورات، دار العلم للملايين ط 4، 1972.

(29) Positivisme et tradition dans une perspective islamique. Le Kémalisme. Diogène No 127. Gallimard 1984. Page: 95.

(30) قام مصطفى كمال بمجموعة من الأعمال تركب في مجملها روح الثورة الكمالية، ونقدم نماذج من هذه الأعمال حسب تسلسلها الزمني 1922 ـ إلغاء السلطنة، 1923 ـ إعلان الجمهورية، 1924 ـ إلغاء الخلافة ومنصب شيخ الإسلام ووزارة الشريعة والمدارس الدينية، وإلغاء المحاكم الشرعية، ثم حل الفرق الصوفية وقفل الأضرحة ومنع الألبسة الدينية، 1925 ـ منع لبس الطربوش، 1926 ـ أصدر قانوناً جديداً للأحوال المدنية مؤسساً على القانون السويسري، 1928 ـ استبدال الحرف العربي باللاتيني. الخ . . . للمزيد من الإطلاع في هذا الباب يمكن الرجوع إلى مقالة صلاح الدين حسن السوري وهي تحت عنوان التحديث عند مصطفى كمال أتاتورك، مجلة البحوث التاريخية التي يصدرها مركز دراسات جهاد الليبيين ضد الغزو الايطالي ع 2 السنة الرابعة 1982 ص 277-292. وكذلك دراسة:

Louis Bazin. Turquie. Pouvoirs No 12, 1983, Page 135-139.

والدراسة الهامة لمحمد أركون:

Positivisme et tradition dans une perspective islamique: Le Kémalisme. Diogène No 127. Gallimard 1984, Page 89-107.

الدروس التي يجب أن نتعلم منها. ففي هذه التجربة القريبة جداً من تاريخنا، ومناخنا النظري، كثير من فتنة **الانقطاع**، **وتدشين المغامرة، القطيعة، الثورة، وارادة القوة، صناعة التاريخ، النَّيْل من المناخ السيميائي لشعب وتاريخ ونظر**.... ما أكثر ما قرأنا في الأدبيات السياسية العربية عن الثورة، والتغيير الجذري، لكننا نادراً ما نعثر على متابعة تاريخية ونقدية لتجارب تاريخية سياسية قريبة منا، لكي نتمكن من الإستعانة **بالتاريخ عن التاريخ وبالسياسة عن السياسة**.

لا نريد، ان تتداعى المعاني أمامنا، فنقول متابعين، إن نص علي عبدالرازق يدافع عن نص **الثورة المكتوب بالفعل**، الإنقطاع الذي أحدثته الكمالية، ثم رفض مبدأ تنصيب الملك فؤاد، وغير الملك فؤاد خليفة على المسلمين، ومعناه أننا أمام تصور يدعم مبدأ الحكم القائم على اختيار سياسي وضعي، يسلم بضرورة فصل السلطة الدينية عن السلطة السياسية، إنه يرفض أن تُوجَّه السلطة الزمنية من طرف السلطة الروحية، فلا خلافة، ولا إمامة ولا سلطنة، فالسلاطين اعتبروا «أنفسهم حراساً أمناء للدين ومحاربين للبدع»[31].

تؤطر الكمالية كانقطاع سياسي تاريخي، مناخ التفكير العلماني في الفكر السياسي العربي المعاصر، وهي تؤطره **ضمن التأثير المباشر، والتأثير القريب، وايحاءات التأثير**، ذلك أن تركيا حملت في تاريخها نهاية امبراطورية تاريخية كبيرة، امبراطورية سادت في مناخ **سيادة ابستمي ديني عميق الجذور**، ثم انها تطلعت في أفق تاريخي يمتاز بصعود القوة الأوروبية واكتساحها للجغرافية القريبة منها، والمحيطة بها، تطلعت إلى إنجاز تاريخ مغاير، تاريخ يرغب في الإندراج في تاريخ القوة الأوروبية الصاعدة، رغم الملابسات التاريخية، والمجتمعية، والسياسة، والذهنية التي أطرتها داخلياً... ورغم كل ذلك فقد كان لفعلها مفعول قوي في التاريخ الاسلامي المعاصر. وهي في سياق موضوعنا

---

(31) الاسلام وأصول الحكم ص 170.

تقف علامة تاريخية وراء نص يتواقت معها في الصدور، **ويرسم بجوارها وبوحي منها، وبوحي يتجاوزها ويتخلف عنها** أفقاً تأريخياً نظرياً جديداً في باب الموقف من مؤسسة السلطة وتاريخها في الاسلام.

* * *

- 3 -

نعود بعد عرضنا لحدود «العلمانية» في الخطاب السياسي العربي المعاصر، إلى منطلقات هذا البحث. فكيف نواجه ردود الفعل السائدة اليوم؟

كيف نواجه الإختيار الرافض لمبدأ العلمنة، وهو الاختيار الذي يستدعي أطروحات محمد عبده، بتوسط آراء رشيد رضا، ويُردد دعاوى «الثورة الإيرانية»؟ ثم كيف نواصل الحديث في أفق الإختيار الديمقراطي عن مطلب العلمنة، نُعلِنُه أولاً، ثم نفكر فيه ثانياً. ؟

تتعلق الأسئلة المذكورة بجانب من جوانب المجال السياسي في الفكر العربي المعاصر، ونحن عندما نصوغها فإننا نرمي من وراء ذلك إعادة التفكير في علاقة السياسي بالديني، في سياق الصراع السياسي داخل مجتمعاتنا، وفي إطار مواكبة المتغيرات السياسية والتاريخية والفلسفية، التي تحتم مراجعة متواصلة للمفاهيم، وتأسيساً متواصلاً للفرضيات، لمواجهة حماس الوثوقية الذي يغشى الأبصار.

نحن نعتقد بناء على القناعة السابقة، أن نموذج العلمنة الليبرالي الوضعي لا يصلح لحل كل المشكلات التي تراكمت بعد ممارسته وتدعيمه، وتطويره أيضاً في أفق الفلسفة الماركسية منذ القرن التاسع عشر في أوروبا، وفي مناطق أخرى من العالم. لم يعد الخلاص الذي بشرت به الأنوار ممكناً، **فما زالت البشرية تصنع أغلالها**، بصور وأشكال متعددة. كما أن كل الثورات الدينية التي تحققت لم تتمكن من تحويل الأرض الى جنة سابقة على «جنة السماء».

ومعنى هذا أن العلمنة التي تعتمد مبدأ النقد، وتشكل رغبة في تعقل الأشياء مع تأسيس مجال معرفي مستقل عن الإفتراضات الإيمانية الغيبية، تعتبر مطلباً سياسياً تاريخياً ملحاً بالنسبة للعالم العربي. أما الوعي بدلالتها الفلسفية والتاريخية فإنه في نظرنا يدعم المسعى الديمقراطي، ويساهم في تأصيل معاني الديمقراطية بالتفكير في طبيعة الدولة، أسسها ومقوماتها، من أجل أن نتمكن من ولوج باب فلسفة السياسة، وهو ما يعني السير في طريق نفي المفارقات التي يكرسها الفكر السياسي العربي بإغفالها مبدأ مقاربة القضايا السياسية من جذورها[32].

عندما نقر براهنية المطلب العلماني في أفق المناخ السياسي السائد اليوم في العالم العربي، فإننا لا نُلَوِّح بشعار مستنفذ القيمة، كما قد يتبادر إلى ذهن البعض. ذلك أن متابعتنا للأدبيات السياسية التي تملأ حقل النظر العربي، في الفلسفة والسياسة، وفي لافتات وبرامج الأنظمة السياسية السائدة، هو الذي يمنحنا مبرر إطلاق الإقرار السابق[33].

إن مراجعة الكتابات السياسية والإيديولوجية والفلسفية التي تتناول اليوم مسألة الدعوة العلمانية، ومفهوم العلمانية تبرز أن تحولاً نوعياً حصل في معالجة هذه القضية، في دائرة الوعي السياسي العربي المعاصر. وهذا أمر يعزز في نظرنا تاريخية المفهوم، ويوسع مقاصده ومراميه، ليخلصه من قطعيته التي حددت

---

(32) يقول العروي: «إن المفكرين العرب لا يهتمون بالدولة القائمة، وبالتالي لا يرون، فائدة في البحث عن السؤال: ما هي الدولة؟ كما كان الفكر الكلاسيكي يدور حول طوبى الخلافة، فإن الفكر المعاصر يدور حول طوباويات مستحدثة: المجتمع العصري الليبرالي، المجتمع اللاطبقي الماركسي، المجتمع الإشتراكي الموحد.
من الواضح أن الالتفات إلى نظرية الدولة، بعد طول إهمال، لن يحل المفارقة المذكورة، القائمة على واقع، والتي لا يمكن أن تنفك الا بفك الواقع».
مفهوم الدولة ص 170.

(33) راجع مقدمة دراستنا حول الديمقراطية في الوطن العربي داخل هذا الكتاب.

مـلامحه الأولى[34]، التي تشكلت إبـان تبلوره في سياق مخـاصمة سيـادة الكنيسـة واللاهوت، بالإضافة إلى ذلك، نُلاحظ أن المحاولات النظرية التي تناولت هذا المفهـوم من جديـد، حاولت إعـادة إنتاجـه في ضوء متغـيرات تاريخيـة وفلسفية جـديدة، وهـو ما يعني إكتسـاب المفهوم قـوة جديـدة، تهبه القـدرة عـلى تملك معطيات سياسية وتاريخية لم تكن واردة في حالة تأسيسه الأول.

ولن نقـوم في هـذا المستـوى من البحث بحصر كـل مـا كتب ويكتب عن العلمانية في المشرق والمغرب العربي، فهذا أمر عسير المنال، إننا سنكتفي بتقديم مساهمة محمد أركون كمثال على التجديد النـوعي المتمثل في التـأصيل الفلسفي الذي حصل في معالجة هذا المفهوم، مع العلم أننا سنلجأ أثناء عرض ومناقشـة هـذا الموقف إلى تقـديم إشارات تحيـل إلى مساهمـات أخرى، نعتقـد أنها تعزز بكثير من القوة والجـدارة النقاش السيـاسي الديمقـراطي الدائـر اليوم في الفكـر السياسي العربي.

اللحظة الثالثة:

نحو إعادة بناء مفهوم العلمانية

1 ـ لا بـد من الإشارة في البـداية الى أن مسـاهمة محمـد أركون التي نـريد تقديمها كنموذج للطرح الجديد لمسألة العلمانية في الفكر السياسي العربي، تدخل في دائـرة أفق فلسفي تاريخي جـديد، يسـاهم فيه بـالإضافـة إلى محمـد أركـون باحثون ومثقفـون آخرون يتنفسـون داخل نفس المنـاخ الفكري، ويتعلق الأمـر على سبيل المثال لا الحصر بالمنجزات النظرية الهامـة لكل من عبـدالله العروي، ومحمـد عـابـد الجـابـري، وهشـام جعيط، ونـاصف نصـار. . . الـخ. رغم

---

(34) أنظر مقالة:

GERARD MAIRET: La génése de l'Etat laïque de Marsil de Padouse à louis XIV. Histoire des Idéologies T: II. Hachette. Paris 1978. Page: 284-321.

التنـاقضات المـوجودة بـين هؤلاء حول المسـألـة مـوضـوع البحث، أو في بـاب الإختيارات السياسية والفلسفية العـامة، إلا أنهم جميعـاً يُدشنـون عصراً فكـرياً جديداً في المواجهة الفلسفية لمعضلات السياسة والتاريخ في مجتمعاتنا.

يتنـاول محمد أركـون بكثير من الشجـاعة، وفي أكـثر من منـاسبـة مفهـوم العلمنـة، وهـو يتنـاولـه في أفق البحث الفلسفي المتحـرِّر الـذي يتجـاوز مجـرد الإستدعاء الشعاري للمفهوم، رغم الإيحـاءات المتعددة التي تـتركها أبحـاثه في هـذا المجال، وهـذا أمر يتجـاوز كما نعـرف النوايـا، ونظام البحث، وطـريقـة البحث، ليعبّر عما يمكن أن نسميه «**تَعَـدُّديـة المكتوب**»[35].

يتناول محمد أركون مفهوم العلمانيـة داخل دائـرة أوسع وهي دائـرة التفكير في قارة السياسي في الإسلام، في تراث الإسلام، وفي حاضر الممارسة السيـاسية النظرية والعملية السائدة في البلدان الإسلامية[36].

يشكل التناول المذكور نقـطة انطلاق البـاحث، الا أن بحثه لا يغفـل أثناء المقاربة والتحليل تطور الممارسة العلمانية في الغرب الأوروبي، ومن هنا تشبثه في أغلب ما ينجز من دراسات بروح البحث المقارن في مشاكـل **مجتمعات الكتـاب والتوحيد**. هو عندما يبحث في المسألـة بحس فلسفي تاريخي مقـارن، فإنـه لا

---

(35) انـظر توضيحـاً حـول هـذه المسألـة في عـرضنـا لكتـاب محمـد أركـون «نقـد العقـل الاسلامي»، وقد نشر هـذا العرض في مجلة الفكـر العربي المعـاصر ع 37 سنة 1986، الفقرة الرابعة ص 119.

(36) نشر الباحث أهم الدراسات التي أنجزها في موضوع السياسي في الاسلام في كتابه:
Pour une critique de la raison islamique. ED: Maisonneuve et Larose. Paris 1984. P. 155-193 et 193-247.
كـما نشر في الترجمة العربيـة لهذا الكتـاب وهي تحت عنوان: تـاريخيـة الفكـر العـربي الاسلامي، دراسة حول «الاسلام والعلمنة» ص 275-300. وقد نشر دراسة هامـة في نفس الإطار بعنوان:
Positivisme et tradition dans une perspective islamique: Le Kémalisme. Diogène No 127. 1984. Page 89-107.

يغفل ولا يتناسى هموم اللحظة المعاصرة، لهذا يدعو إلى ضرورة تطوير ما بدأه علي عبدالرازق[37]، انطلاقاً من تمثل مكتسبات الاجتهادات الغربية في المناهج والفلسفات والعلوم الانسانية.

يتميز تناول محمد أركون لمسالة العلمانية عن بعض الباحثين والمثقفين الذين تناولوا نفس الموضوع داخل دائرة التأمل الفلسفي. صحيح أنه يتفق في كثير من أحكامه وخلاصاته مع تاريخانية العروي، وأنه في نظرنا يُدعّمها بأبحاثه التراثية المتعلقة بنقد العقل الإسلامي[38]، الا أنه يختلف اختلافاً كبيراً مع ما يرومه هشام جعيط[39] من خلال دفاع المستميت - رغم اعتماده أدلة ذات طابع سيكولوجي - على استمرارية الهوية والحضارة والثقافة الاسلامية في مواجهة الغرب.

قد يبدو للذين قرأوا بعض صفحات من الفصل الذي خصصه هشام جعيط للحديث عن «الإصلاح والتجديد في الدين» وخاصة في قسمه الأول المتعلق بموضوع «الاصلاح»، في كتابه «الشخصية العربية الاسلامية والمصير العربي»[40]، أنه يدافع عن التنظيمات ذات الطابع الدنيوي الذي تحقق في الدولة العربية الإسلامية المعاصرة، وأنه يصوغ مطالب جديدة في أفق العلمانية التقليدية، وأنه يدعو إلى التسامح، وان كل ما يقوله في هذا الفصل يرتبط بتأثير المناخ السياسي التونسي على تأملاته، الا أن متابعة جدية وكلية لما أنجزه من أبحاث تبرز دفاعه الواضح والصريح على ضرورة الدين للدولة فهو يقول:

---

(37) الاسلام والعلمنة ص 279-280.

(38) راجع المقدمة الهامة التي قدم بها هذا الكتاب، والتي تبرز توجهاته وآفاق بحثه في الإسلاميات التطبيقية، صفحة 7-40.

(39) راجع كتابي هشام جعيط:

- La Personnalité et le devenir arabo-islamiques. ED: Seuil 1974.
- L'EUROPE et L'Islam. Collection Esprit/Seuil 1978.

(40) ص 139-148 من (الكتاب الأول).

«إن رأينا هو أنه يجب على الإسلام البقاء كدين للدولة. . .»[41] ولم يتمكن الإستدراك اللاحق في الجملة المذكورة، من استبعاد قوة ما استشهدنا به.

كلما أعدنا قراءة كتابي جعيط سجلنا **توتره الدرامي** بين قيم ودعاوى متناقضة، المطالبة بعلمنة الأحوال الشخصية، الدفاع عن الإلحاد، وإعادة النظر في الدولة وعلاقتها بالمجتمع[42]. وسجلنا أيضاً صوفيته، هيجليته، ونزعته الكلامية الجديدة[43]. . . الا أننا رغم كل ذلك، لم نتمكن من التأكد لا من **منزعه التوفيقي**، ولا من **منزعه الثالثي**، كما وضح ذلك بعض الذين قرأوا كتابه الأول[44]، إنه يبقى في نظرنا عندما يكتب بالكثافة النظرية التي كتب بها، ويكتب بها، **محاذياً لكل تصنيف**، بل أكثر من ذلك لم نتمكن من إدراج كتابته في باب الكتابة السياسية، ولا حتى في باب الكتابة في الفلسفة السياسية، إنه يكتب داخل دائرة نوع جديد من الكتابة يمكن أن نطلق عليه اسم «**الكتابة الحضارية**» [45] التي تُعبِّر عن **تمزقات الفكر** في لحظات الصراع التاريخي، من قبيل الصراع الذي ولَّدته ظروف العالم المعاصر بين **أوروبا والعالم غير الأوروبي**، ولهذا فإنه في تأملاته حول العلمانية لا يقف على قرار، إنها كتابات تتناول فعلاً أوليات الموضوع، وتحاول تأصيله نظرياً، لكنها لا تنتهي إلى حكم بعينه. ومن الأمور الغريبة في نظرنا أن هذا الباحث لم يكتب بعد رواية شامخة تعبر عن عمق وثراء أحاسيسه اتجاه أحوال التأخر العربية.

---

(41) ص 148 - نفس المرجع.

(42) ص 149-150.

(43) راجع الفصل المتعلق بتجديد الرؤية الايمانية 151-178.

(44) راجع حول هذا التأويل العرض الذي أنجز عن كتابه الأول في:

Annuaire de l'Afrique du Nord.
T. XIII. S.N.R.C. Paris 1974. Page 913-921.

(45) لقد نشرت دار seuil كتابه الأول في سلسلة كتب تطلق عليها «La condition Humaine»، وكتابه الثاني في سلسلة «الفكر»، أما دار الطليعة التي نشرت ترجمة كتابه الأول إلى العربية فقد نشرته في «سلسلة السياسة والمجتمع». دار الطليعة. بيروت 1984.

يختلف الأمر تماماً في دراسات محمد أركون، إن هذا الأخير يـواجه المشكلة موضوع البحث مواجهة مبـاشرة، وهو يـواجهها داخـل دائرة التقليـد الفلسفي المعـاصر، وداخل دائـرة الاشكالات التـاريخية والسيـاسية المعـاصرة. لنفصل القول في الأبعاد والآفاق الجديدة التي يبلورها أركون في دراساتـه عن العلمانية، عن العلمانية والاسلام، ثم العلمانية في الممارسة.

يـوضح البـاحث أولاً الأسس الفلسفيـة والتـاريخيـة التي أنتج في سيـاقهـا المفهوم[46]، ثم يوضح الخلفيات السيـاسية والتـاريخية التي حـددت مجالـه، ويثير مسألة التعامل التاريخي النقدي مع المفهوم، لينتهي إلى إعادة بنائـه داخل إطـار الشروط السياسية والتاريخية والفلسفية المستجدة، وهو ما يعني في نهاية التحليل تحْيين المفهوم في دائرة العمل السياسي العربي.

2 ـ لا يشذ مفهوم العلمانيـة عن المفاهيم السيـاسية الفلسفيـة الأخرى التي نشـأت معه في دائـرة فلسفة الأنـوار، أنه يمـاثل مفهـوم الحريـة[47] والتسامح[48] والتقدم، ويتداخـل معها في نسيـج خطاب الأنـوار. أن حياتـه داخل فلسفـة الأنوار مثل حياة مفاهيم أخرى، فقد برزت ملامحه الأولى في الكتابة الماكيافيلية وتطور في كتابات أقطاب السياسة الليبرالية ثم استوت ملامحـه داخل دائـرة من الترتيب النظري في عصر الأنوار.

لقـد تأسس هـذا المفهوم مثـل غيره من مفـاهيم فلسفة الأنـوار، في إطـار تاريخي معين حيث «يحدد المؤرخون الحقبة الممتدة من 1670 الى 1800 باعتبارهـا مجالاً لتكون فلسفة الأنوار، وقد شاركت أوروبا مجتمعة في هذه الحركة التاريخية

---

(46) راجـع: Le Positivisme et tradition dans une perspective islamique Kémalisme. Page 90.

(47) أنظر كتاب العروي «مفهوم الحرية»، ص 37-57.

(48) راجع مفهوم التسـامح في كتـاب علي أومليـل الإصلاحيـة العربيـة والدولـة الوطنيـة. ص 109-120.

الكبرى التي حددت ما يسمى اليوم بـ «الغرب»، حيث وجدت سلسلة حلقات من المنجزات الفكرية والعلمية والتقنية والسياسية والاقتصادية، وتمثل كل هذا في الثورة الفرنسية، وفي تطور الرأسمالية وفي الحضارة المادية، كما تحدد في استراتيجية السيطرة على الطبيعة وعلى مناطق آهلة في الأرض»[49]. داخل هذا الإطار التاريخي تشكلت المسلمات الكبرى لفلسفة الأنوار، وتجلت فيما يلي:

أ ـ الفلسفة العقلانية المتجاوزة لقطعية الخطاب الديني.
ب ـ الفلسفة السياسية المحددة لمفاهيم الحكم المدني، والمساواة، والعقد الاجتماعي، ثم حقوق الإنسان.
ج ـ الأخلاق المستقلة عن القوانين الدينية[50].

يذكر أركون بهذه المسلمات ليبرز الحدود الفلسفية والسياسية والأخلاقية والتاريخية التي تؤطر المفهوم، وتمنحه نسبيته التاريخية والنظرية.

نشأ مفهوم العلمانية إذن داخل دائرة المسلمات المذكورة، واستعمل لمواجهة سلطة الكنيسة في المجتمع، ومن أجل دولة تقر بأن **حدود السياسة تختلف عن حدود الدين**. وقد وظف في سياق تطور المجتمع الأوروبي في مجال نقد الدولة الدينية، باعتبار أن العلمنة وسيلة للخلاص من بطش سلطة الدين، فلم يعد الانسان قاصراً أو جباناً، إنه يتظاهر برغبته في السيطرة على الطبيعة، وتسخيرها لخدمة أهدافه النبيلة، والنبل هنا نبل الأرض، ومتاع الأرض، حيث لا متاع سوى متاع الأرض. . .

هنا يبرز أركون أن العلمانية في أفق أنوار القرن الثامن عشر، لم تتخلص **من عقيدة النجاة أو الخلاص**، فقد استبدلت خلاص السماء بخلاص الأرض، واستبدلت **العقيدة بالمعتقد**، ويحاول أن يبرز التماثل الكبير الموجود بين

---

(49) مأخوذ من دراسة أركون حول التجربة الكمالية 90-91.
(50) نفس المرجع ص 91-92.

حماسة المؤمن والملحد، لينتقد لاحقاً هذه الحدود، أو بالأحرى هذه الأزواج المفهومية المتقاطعة التي تبلور بين ثناياها المفهوم الأنواري. لا يعني هذا أن الباحث يُثَمِّن المفهوم سلبياً، فهو يعرف أن المفهوم داخل دائرة الفلسفة الأنوارية وداخل المحيط التاريخي المواكب لها، والمعبرة عن مطامحه، ساهم **بصورة تاريخية ايجابية في تحقيق نقلة هامة في مجال السياسة في أوروبا، فكراً وعملاً**، الا أن المسافة الزمانية التي انقضت منذ تشكله، وما تولد عنها من نتائج سياسية تاريخية، لا تمنع من إعادة التفكير فيه، أي التفكير في حدوده وآفاقه.

من هنا تبدأ عند الباحث عملية إعادة البناء، وهي تتحدد في إطار نقدي تساؤلي، حيث يحاول في البداية أن يلفت النظر إلى بعض مفارقات العلمنة، وهي مفارقات لا يمكن إبرازها والتفكير فيها الا عندما يتيح الباحث لنفسه موقعاً خارج متطلبات الدعوة في الواقع، أما أهم الإنتقادات والأسئلة فيمكن تقديمها بالصورة الآتية:

1 ـ الخلاص بين الدين والدنيا.

دافعت المسيحية عن مبدأ الخلاص البشري، وصورت هذا الخلاص داخل دائرة العالم الآخر، حيث ستحقق البشرية سعادتها الكلية والكاملة والمطلقة، وعندما استيقظت أوروبا البرجوازية وبَنت عقلانيتها، وعلومها، وأساطيلها، وأنوارها الكاشفة، ناضلت من أجل سعادة انسانية في الأرض.

يعتبر الباحث أن المحاولتين معاً، والمنظورين معاً لم يتخلصا من فكرة النجاة، **فهل يمكن التفكير في علاقة الدين بالدنيا خارج التفكير في مبدأ النجاة؟**

2 ـ تحطيم منطق الثنائيات.

يحاول محمد أركون توسيع مجال التفكير في العلمانية، ومن هنا إلحاحه على

ضرورة إعادة النظر في المفاهيم التي ترتبط بهذا المفهوم، والتي غالباً ما تصاغ في إطار تقابلات ثنائية حادة من قبيل، **حق ديني / حق وضعي، عقل / وحي، عقلاني / خيالي...** الخ. إن تفكيك المفاهيم المذكورة داخل بنيتها الزوجية المتقاطعة، يتيح إمكانية تأمل جديد، وبالتالي إمكانية نتائج جديدة، خاصة وأن المسحية لم تنقرض، وأن الاسلام يعرف انتفاضات متشنّجة وحادة هنا وهناك[51]....

ليس معنى هذا أن الباحث يدافع أوْ لا يدافع عن حضور المقدس واستمراره، فهو في هذه النقطة بالذات واضح وصريح، إنه يلجأ إلى التبرير العقلاني من جهة، حيث يعتبر أن ارتفاع دعاوى المنازع الروحية، والمنازع الدينية المتزمتة، لا يعبر الا عن ضعف يقر باستمرار الدين، فهو يدخله في دائرة استمرار **حضور المتخيل والخيالي والميثي في بنية المجتمعات المعاصرة** مهما اختلفت درجة تغلغل المعاصرة في بنياتها التاريخية والعقلية.

3 ـ اللامفكر فيه داخل حدود مفهوم العلمانية.

يعتبر الباحث أن ايديولوجيا التنوير استغرقها النضال العملي ضد الكنيسة، من أجل ترسيخ الفكر العقلاني، والحماسة الوضعية استغراقاً كلياً، وأنها حولت خطابها الوضعي إلى حقائق علمية نهائية ومغلقة، فاستبعدت **مفارقات التاريخ، ومفارقات الفلسفة**، ولم تفكر في الأسئلة الآتية:

- ما هي الصلات النفسية والثقافية، والتاريخية، والانتربولوجية، التي تربط ايديولوجيا التنوير بديانات التوحيد.
- هل هناك ضرورة خاصة بالحضارة الأوروبية هي التي تفسر ما حدث فيها من صراع في مسألة علاقة الدولة بالدين.

---

(51) نفس المرجع ص 105.

(52) نفس المرجع ص 94.

ـ كيف يمكن تفسير ما حدث فلسفياً، وتاريخياً، سوسيولوجيا؟

ـ هل تؤدي العلمانية إلى استبعاد كلي للدين، أم أنها تؤدي إلى إعادة النظر في مفهوم الطبيعة والتاريخ[53].

إن الأسئلة التي يطرحها الباحث تدفع إلى إعادة التفكير من جديد في العلمانية وفي آفاقها السياسية والفلسفية المنتظرة في ضوء مستجدات الصراع السياسي في واقعنا، وفي التاريخ المعاصر على وجه العموم.

تساهم الاسئلة المذكورة أيضاً في وضع المفهوم أمام محك النقد الفلسفي، ويتيح هذا النقد زحزحة بارزة في العناصر المكونة للمفهوم، رغم أن الباحث يدرج أبحاثه حول الموضوع، في باب الأبحاث الأولية، من أجل الإنتقال بالمفهوم وموضوعه من مستوى الصمت والمراوغة، إلى مستوى التعقل، والفهم، والجدل، بل أكثر من ذلك إنه يبرز المفهوم ويعيد النظر فيه من أجل «دحض الايديولوجيا السياسية المزدهرة اليوم تحت اسم «الثورة الاسلامية»»[54].

تفتح أسئلة أركون اذن المجال من جديد للتفكير في العلمانية، وهي في نظرنا تقدم فتحاً فلسفياً هاماً يساهم في التأصيل الفلسفي الخلاق والمبتكر، ورغم أننا لا نتفق تماماً مع كل الفرضيات والأسئلة، والنتائج المتوصل اليها، أو المحتملة من أبحاثه، فإننا نشعر بأن اجتهاداته هامة ومفيدة في باب تطوير النظر وتأصيله وتنويعه، حتى لا نستمر في ترديد الشعارات، أو استعادة المفاهيم والأطروحات، بدون أي حد أدنى من التعقل الذي يكسبنا جدارة التمثل، وأحقية إعادة البناء.

إن مسار تفكير الباحث في العلمانية داخل مجال الإسلاميات التطبيقية، يغذي التأمل، لكنه يثير مفارقة جديدة تتعلق بالتأمل والتاريخ، والتأمل

---

(53) نفس المرجع ص 93-94.

(54) Pour une critique de la raison islamique. Page: 159.

والممارسة، بل لنقل بصيغة أدق بين الفلسفة والسياسة، عندما تكون السياسة فعلاً، والفلسفة فلسفة سياسية.

* * *

بقي أمامنا الآن في هذا البحث أسئلة أخيرة، تربط الآفاق التي كنا بصددها مع أنواع الصراع المحتدّة في العالم العربي ـ والتي شكلت منطلق بحثنا ـ بين المناصرين للديمقراطية، والمدافعين عن «ولاية الإمام»، فكيف يتأسس هذا الصراع نظرياً؟ وكيف يفكر الديمقراطيون في مفهوم العلمنة؟ ثم ما هي علاقة الدولة السائدة اليوم في العالم العربي بالإسلام؟

ها نحن نتجه صوب قضايا أخرى ترتبط بموضوع بحثنا. لكننا لا نملك العُدّة الكافية لمواجهتها الآن، ومعنى هذا أن للحديث بقية . .

الإصلاحية العربية والدولة الوطنية(*)

حول مفارقات الكتابة السياسية في الوطن العربي

- 3 -

«إن البحث السياسي الخلاق لا يمكنه أن يتنكر لأهمية الفلسفة».

Leo, Strauss

يشعر قارىء كتاب «الإصلاحية العربية والدولة الوطنية»، للأستاذ علي أومليل أنه أمام جهد نظري نقدي، حول بعض قضايا الفكر العربي المعاصر. ومنذ الصفحات الأولى للكتاب يتحسس القارىء لطريقة الباحث في التأمل، وفي صياغة الخلاصات وتقرير النتائج.

إننا لا نبالغ إذا قلنا إن هذا الكتاب يمتلك طعماً متميزاً وسط الكتابات السائدة في مجال الفكر العربي المعاصر. إنه لا يلوك العبارة، ولا يخوض في التفاصيل، بقدر ما يتجه صوب مقاصده بعبارة قصيرة موحية. وهو يتخلى عن كل التفاصيل المعروفة والمتداولة اليوم حول التاريخ العربي المعاصر، والفكر العربي المعاصر، ويروم بلوغ هدف بعينه: تأمل مفاهيم الفكر السياسي، أو لنقل بعبارة أخرى أدق وأوضح، إنه يحاول التفكير في الإشكالية السياسية كما تبلورت في الفكر الإصلاحي العربي المعاصر.

يضع الكتاب إذن يده على الخطاب السياسي في الكتابة العربية المعاصرة،

(*) علي أومليل: الإصلاحية العربية والدولة الوطنية. ـ دار التنوير والمركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1985.

ويحاول التفكير في مفارقات وعوائق هذه الكتابة، كما يحاول التفكير في **النظام المفهومي** الذي أسسته، وذلك من خلال معياري **النجاعة والقصور**، أي من خلال نتائج تفاعلها مع المجتمع العربي.

يتضمن الكتاب محاولة لمتابعة بعض جوانب الإشكالية السياسية في الفكر العربي المعاصر، وهو يحتوي على مقال تقديمي عام حول مفهوم الإصلاح، منطقه وبنيته، مع محاولة للتمييز بين المفهوم كما ورد في الفكر الإسلامي في العصر الوسيط، وبين النزعات الإصلاحية التي تشكلت في العالم العربي في عصر النهضة[1]. ثم مقالات تطبيقية يتناول فيها بعض المفاهيم السياسية في عصر النهضة. ومقالات تطبيقية أخرى يتناول فيها بعض المفاهيم السياسية بالتحليل والنقد، وكشف المفارقات، مثل مفهوم **الفطرة**، **والديمقراطية**، **والاستبداد**، **والتسامح**، ومفهوم **الحالة الطبيعية**، **والدستور**، **والمصلحة**، ثم مفهوم **الدولة الوطنية**. كما يتضمن الكتاب قراءة للمشروع الإصلاحي لطه حسين، وهي قراءة تقدم كنموذج لممارسة إصلاحية عرفت خصائص الفكر الاصلاحي، وعبرت في نفس الوقت عن جوانب من إشكالية الإصلاح السياسي والتربوي في الفكر العربي المعاصر.

لا نريد أن يوحي الاستعراض السريع والمكثف الذي حددنا بواسطته عناوين مادة الكتاب، أننا أمام مجرد قراءة تحليلية لنصوص وقضايا الفكر السياسي العربي المعاصر، بقدر ما يجب أن نسجل أننا أمام خلاصات تركيبية، خلاصات تدفع إلى التفكير والجدل، وتحاول صياغة أسئلة مستفزة ومقلقة، عسى أن نتمكن من المساهمة في ابتكار أفق نظري يوقف مسلسل التدهور والتأخر الفكري في مجال السياسة.

---

(1) نعتقد أن هذا الفصل المتعلق بـ «مقدمات للحديث عن الإصلاح» (من 12-30) يمكن أن يكون أكثر فائدة، لو اتبع بفصل أو ملحق يحدد فيه الباحث دلالة مفهوم الدولة الوطنية، كما تأسس في سياق الفكر السياسي الليبرالي الحديث، إنه في هذه الحالة يمكن أن يساهم في إضاءة فقرات كثيرة مركبة وتركيبية داخل الكتاب.

ومن هنا، فإن مقالات الكتاب تقدم محاولة، بل محاولات نظرية، تستهدف امتلاك تصور معين لحدود المسألة السياسية في الفكر العربي، كما تتضمن مساءلة متواصلة للأسس النظرية التي وجهتها، والمفاهيم التي حبكت بواسطتها.

اذا كان بأمكاننا أن ندعي أن مقاربة موضوع الدولة داخل الإشكالية السياسية للفكر العربي المعاصر يمكن أن تتم من خلال زوايا نظرية متعددة، حيث يمكن التفكير فيها من خلال البحث التاريخي، أو البحث السوسيولوجي، أو البحث الفلسفي السياسي... الخ. فإننا نستطيع أن نقول إن الكتاب الذي نحاول تقديمه الآن يفكر في مسألة «الدولة الوطنية» في العالم العربي من خلال مقاربة تميل إلى **المسألة الفلسفية**. وتسعى لتقصّي موضوع البحث من زاوية تأملية ونقدية. وفي هذا الإطار لا يعير الباحث كثيراً من الإهتمام لتفاصيل الوقائع والأحداث، ويسلم بمقتضيات «ظرفية التأخر» و«الهيمنة» ليفكر أولاً وأخيراً **في نظام فكر الإصلاح، في بنيته ومفاهيمه**.

نحن اذن أمام كتاب لا يتناول بالدراسة مراحل تطور الفكر العربي المعاصر، بقدر ما يباشر التفكير دفعة واحدة في إشكالياته ومفاهيمه، متوخّياً إبراز مفارقاته وتناقضاته وعوائقه.

لهذا يلازم فصول هذا الكتاب مفهوم **المفارقة**، ومفهوم **التناقض**، ومفهوم **العائق**، ثم مفهوم **الغائية التاريخية**. وعندما يلجأ الباحث إلى صياغة وتشكيل مادة هذه المفاهيم، من خلال وقوفه على نصوص الفكر الاصلاحي، فإنه يتوخى عن طريقها هدفاً أساسياً يشكل في نظرنا المقصد البعيد للكتاب، **نقصد بذلك نقد الفكر الاصلاحي** وابراز جوانب قصوره وفقره في باب تناوله للمسألة السياسية، وفي إطارها وضمن دائرتها، قضايا الدولة الوطنة.

اختار هذا البحث إذن طريقه الخاص في الحديث عن السياسي ومفاهيمه وقضاياه الواقعية في الوطن العربي. وقد تميز هذا الطريق كما وضحنا بممارسة

التأمل، أكثر من ممارسة التحليل، كما تميز بالتفكير في مفارقات العقل السياسي العربي، ولهذا سنحاول تقديمه، وعرض جوانب من قضاياه، من خلال محاولة تركيبنا وصياغتنا للمفارقات التي سعى للتفكير فيها، وذلك بغية الوصول إلى تجاوز عوائق الممارسة السياسية في الوطن العربي (الممارسة النظرية، والممارسة العملية).

المفارقة الأولى:

غياب المجتمع المدني وحضور مفاهيم السياسة الليبرالية

لقد تشكل الفكر السياسي العربي المعاصر ابتداء من القرن التاسع عشر وإلى حدود منتصف القرن العشرين ضمن شروط تاريخية محددة. نقصد بهذه الشروط مناخ التأخر التاريخي، والهيمنة الإستعمارية. إلا أن هذا الفكر تشكل أولاً وأخيراً كتأويل للتراث السياسي الأوروبي الحديث والمعاصر.

نقصد بالتأويل في هذا السياق المحاولة النظرية التي أنجزها المثقفون العرب عندما تعرفوا على المنظومة الليبرالية الغربية وقرأوها بواسطة مفاهيم «السياسة الشرعية»، حيث تم إنتاج تأويل يجمع في جوفه بين نظامين سياسيين متباعدين في أهدافهما ومراميهما، متباعدين أيضاً من حيث وجهتهما وشروطهما التاريخية، فماذا نتج عن هذا التأويل؟

لقد تولد عنه جهاز مفهومي ماثل أصحابه بين مفاهيم السياسة الشرعية، وهي مفاهيم تتضمن منطلقات ذات طبيعة دينية خالصة، منطلقات تعترف للنص الديني بالقداسة والتعالي والمطلقية، ومفاهيم الدعوة السياسية الليبرالية، وقد تأسست هذه الأخيرة أثناء تجاوزها للنظريات السياسية الوسيطة القائمة على نظرية الحق الالهي للملوك.

أنجزت مهمة التأويل ونحتت المفاهيم، وعثر لها على مقابلات تراثية بدون أدنى التفات إلى مقتضيات التاريخ وشروط الفكر. لقد كان الهدف الأول

للتأويل يدخل في باب الغايات العملية، أي باب متطلبات الدعوة ومستعجلاتها، لهذا السبب لم يكن **التأويل متابعة نصية، ولا متابعة نقدية، ولا ترجمة فعلية،** بقدر ما غدا أولاً وقبل كل شيء التوجه الإصلاحي العملي الذي شكل الهاجس الأكبر في الفكر العربي المعاصر.

يحاول الباحث في هذا المستوى من التحليل التدليل بقوة على حدة هذه المفارقة، فيبين من خلال أمثلة متعددة، كيف تم اقتطاع مفاهيم الفكر السياسي الليبرالي من منظومتها الكلية، وترجمتها بما يتوافق مع المفاهيم المتولدة في مجال السياسة الشرعية. كما يتبين أن بعض المفاهيم الأساسية في الفكر الليبرالي الأوروبي ظلت بدون أية قيمة تذكر عند نقلها إلى المجال التداولي السياسي العربي المعاصر[2].

إن معرفة الباحث الجيدة بتاريخ الفكر السياسي الأوروبي الحديث، تجعله يتبين الخلط الشنيع الذي مارسه الفكر الإصلاحي على مفاهيم السياسة الليبرالية (الحق الطبيعي، الدستور، الديمقراطية، الحرية...) ومن هنا حديثه المتواصل عن «**قلق العبارة**»، وقلق المفاهيم[3]، ذلك أن متابعة الكتابة السياسية في الوطن العربي تؤدي بنا إلى اكتشاف أشكال **التأويل والمماثلات المستحيلة** التي حاول المصلحون إقامتها بين مفاهيم المعتقد الليبرالي ومفاهيم الإسلام السياسي. يقول الباحث موضحاً ما نحن بصدد استنتاجه: «نجد أنفسنا أمام هذه المفارقة. فهناك، من جهة، اقتطاع الأفكار من بنية نظرية في الدولة، ولعناصر من جهاز تختص به، وهناك، من جهة ثانية، استحضار مجرد لما ينبغي أن تكون عليه السلطة العمومية إسلامياً»[4].

لكن هل يمكن تفسير قلق المفاهيم السياسية الليبرالية بانعدام أرضيتها

---

(2) أنظر الفصل الخاص بمفهوم التسامح ص 109-120.
(3) راجع صفحات 26، 102، 110.
(4) ص 96. من نفس المرجع.

التاريخية الواقعية؟ ذلك ما يريد الباحث الوصول إليه، فغياب المجتمع المدني لا يمكن إلا أن يترك بصماته على الأفكار المنقولة، الأفكار التي تؤول معزولة عن سياقها النظري التاريخي، حيث يتم التلويح بها ضمن شروط تاريخية خاصة، شروط تتميز بالهيمنة والتبعية، وسيادة سلطة تأخذ بطرائق ووسائل متعددة ومتناقضة في الحكم، وتدور في فلك هيمنة ترسم مصيرها وحدودها. وفي هذا المعنى يقول الباحث: «لا بد من اعتبار ظرفية الضغط الإستعماري بعداً أساسياً في التحليل، حتى لا نظل نساير مسايرة سطحية ما يتعلق به السلفيون المحدثون من مصدر إسلامي مطلق للمعنى وللقيمة، ولا ما يسلم به المفكرون العرب الأكثر تأثراً بالليبرالية من حياد وعالمية مفاهيمهم الجديدة، هناك إذن عملية تأويل يقوم بها أولئك وهؤلاء فينبغي كشف منطقها»[5].

يعطي الباحث اذن اعتباراً رئيسياً لملابسات الهيمنة الإستعمارية، وتوابعها، ويربط استمرار غياب مقومات المجتمع المدني باستمرار التبعية كمحصلة تاريخية لظرفية الهيمنة، ومن هنا فإن طريق الإستقلال التاريخي المتمثل لتجارب التاريخ، والمثمن بصورة نقدية لمكتسبات الفكر المعاصر، هو وحده الذي يستطيع الدفع بوتيرة التحول التاريخي الإجتماعي في الوطن العربي. **ويتيح إنتاج فكر سياسي مطابق لإيقاع البنيات التاريخية، حيث يفتح أمام المجتمعات العربية أفق المغامرة والإبداع، أفق صناعة التاريخ**، بدل استمرار الركون إلى **التاريخ المحاصر والوعي الشقي**.

المفارقة الثانية:

التأويل وغياب النقد التاريخي

لا يجب أن تؤدي بنا المفارقة الأولى المتعلقة برصد الباحث للخلط المنطقي السائد في الكتابة السياسية العربية المعاصرة، إلى الإعتقاد بأنه يفكر في بديل

---

(5) ص 120. من نفس المرجع.

المطابقة والنسخ، أي نقل المنظومة الليبرالية كما تبلورت في موطنها الأول وبدون تعديل أو تجاوز لأصولها الغربية، فليس هذا ما يرومه المؤلف. إنه يفكر أساساً في غياب النجاعة، كما يفكر في نفس الوقت في سبل تحقيقها، وهو يفكر بالضبط في السبل التي تؤدي إلى فاعلية الأفكار السياسية في المجتمع العربي، وفي التاريخ العربي، «لن تكون القضية إذن هي ما اذا كان الفكر الليبرالي العربي قد ظل أميناً لأصول الليبرالية كما عرفت في الفكر الغربي الحديث، بمقدار ما تكون المسألة هي ما اذا كان هذا الفكر الليبرالي العربي قد استطاع أن يسهم في ضبط وتوجيه عملية التغيير»[6].

تكشف الفقرة السابقة عن جانب أساسي في تأملات الباحث، ذلك أنه بمقدار ما يهتم «بالتنظيمات» التي عرفتها الدولة في الوطن العربي منذ القرن التاسع عشر[7]، يفكر أيضاً في الجهاز النظري الذي واكب هذه التنظيمات. إنه يفكر إذن في الإصلاحات التي عرفها جهاز الدولة كرد فعل من أجل مواجهة الغزو الأجنبي، كما يفكر في «نظرية الدولة»، ويحاول كشف التناقض بين الأمة» و«الدولة»، التناقض بين «القانون» و«العقيدة»، بين «التراب الوطني» كمفهوم جغرافي قانوني، و«دار الاسلام» وهو مفهوم عقائدي. تتأسس المفارقة هنا في غياب المعالجة التاريخية، أي في غياب التأويل التاريخي النقدي، هذا الغياب الذي ينتج عنه انعدام التأثير وعدم الفعالية، حيث تنتج الشعارات في عبارتها القلقة لا لتفعل فعلها التاريخي الإيجابي المنتظر، بل لتظل غريبة عن الواقع، متقاطعة معه، ويظل التلويح بها رغم تكراره مجرد لعبة نظرية متعالية. نقرأ عند الباحث في هذا السياق ما يلي: «إن الأفكار حين تلتقي من موقع غير موقعها الأصلي فلا بد من معرفة مزدوجة: معرفة بمجالها الإجتماعي التاريخي الأصلي، ومعرفة بظرفية التلقي وما آلت إليه هذه الأفكار،

---

(6) ص 147. من نفس المرجع.
(7) ص 105. من نفس المرجع.

خاصة إذا وردت في ركاب التدخل الأجنبي، والا ظلت هذه الأفكار غير ذات جدوى في الإسهام في ضبط وتوجيه عملية التغيير»[8].

واضح من خلال الفقرة السابقة أن المسعى التأصيلي الذي يباشره الباحث، لا يتجه نحو التماسك النظري المجرد، فتلك قضية أولية في سلم بناء أي خطاب فلسفي، إنه يهتم أساساً بقضية التغيير، فما دام العالم العربي يحلم منذ زمن بعيد بإلغاء شروط ومظاهر تأخره التاريخي الشامل، فإن استحضار وتمثل الأفكار المناسبة من خلاصات تجارب التاريخ، وأحكام العقل في التاريخ، أو بناء الأفكار اللازمة للتغيير بصورة ذاتية، تقتضي التمتع بيقظة نقدية متواصلة، ولا تتأتى هذه اليقظة بدون وعي مركب، وعي بالتاريخ والفكر الأوروبي، ووعي بملابسات اللحظة التاريخية التي نحياها ونسعى لتغييرها، بدون هذه اليقظة النقدية التي تتجه نحو جذور الفكر والتاريخ، وتسلم بواحدية التاريخ البشري، لا نستطيع المساهمة الفعالة في تحقيق التقدم المنشود»[9].

المفارقة الثالثة:

الديمقراطية و «عقيدة الخلاص»

يتحدث الأستاذ أومليل في الفصل الأخير من كتابه وهو يحمل عنوان «الإصلاحية العربية ومشكلة الدولة»[10] عن مفارقة ثالثة، يرصد أبعادها في الكتابة السياسية الراهنة، وذلك من خلال معالجة تتسم بحدوس سياسية تنبىء عن كثير من المعاناة في مواجهة المصير السياسي العربي، ضمن دائرة الصراع الدولي ومراكز القوى العالمية.

---

(8) ص 148. من نفس المرجع.

(9) راجع المحاور المتعلقة باستراتيجية التاريخانية في دراستنا حول العروي داخل هذا الكتاب.

(10) ص 191-214.

يثير في هذا المقال ظاهرة العودة التي يلمسها المتتبع للبرامج والشعارات السياسية العربية إلى مطلب الديمقراطية: «إن من يرصد رأي عامة المثقفين العرب في هذه الأيام يجدهم يطرحون من جديد وبإلحاح قضية «الديمقراطية»، ويجعلونها هذه المرة لا تقبل التفويت أو الإرجاء بأي مبرر من مبررات الوحدة أو التعبئة أو التنمية»[11].

واضح إذن أن شعار الديمقراطية يشكل اللافتة السياسية الأولى في الساحة السياسية العربية، رغم أن الذين يتحدثون عن الديمقراطية لا يتحدثون لغة واحدة، ورغم أن الديمقراطية في أوروبا سواء في سياق تبلورها التاريخي، أو في وضعها الحالي تثير أكثر من علامة استفهام.

إن الذين يتغنون اليوم بالديمقراطية، لا يضيفون في نظر المؤلف أي جديد إلى الشعارات التي رفعت من طرف المثقفين العرب في الثلاثينات، باستثناء مطلب «حقوق الانسان». لكنهم في نظره يجمعون على مفهومين أساسيين للديمقراطية، هما المشاركة وتداول السلطة[12].

لكن المفارقة هنا لا تكمن في هذه الدعوة، ذلك أن الطهطاوي ومحمد عبده ولطفي السيد لوَّحوا بطرق مختلفة بنظام الحرية والشورى. إن المفارقة تكمن في الجمع بين مطلب الديمقراطية والقائد الملهم الذي يكون بيده «خلاص» الشعب و«رقيِّه». يقول المؤلف: «نحن إذن أمام اتجاه مزدوج للمثقفين العرب لا يخلو من مفارقة: فهناك دعوة إلى الديمقراطية، إلى دولة

(11) ص 200.
(12) راجع تدخلات ومناقشات الباحث في ندوة «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» التي نظمها مركز دراسات الوحدة العربية، وقد صدرت في مجلد تحت عنوان: «أزمة الديمقراطية في الوطن العربي» سعدالدين ابراهيم... مركز دراسات الوحدة العربية بيروت 1984 صفحات 164-165. وراجع كذلك مناقشتنا لأعمال هذه الندوة داخل هذا الكتاب.

القانون، ومؤسسات المشاركة، وتداول السلطة، وهناك في نفس الآن انتظار لظهور القائد الفذ».

يضع الباحث اذن يده على مفارقة نموذجية في الفكر السياسي العربي المعاصر، إنه ينتقد بشدة الحنين إلى عبد الناصر، وهو حنين يعتقد أنه سيمكّن العرب من تخطي كل هزائمهم، ويمنحهم القوة التي يرغبون فيها. فلا يمكن الجمع بين الديمقراطية ومفهوم «الإستبداد العادل»، والمستبد العادل، ولا بين مفهوم الديمقراطية ومفهوم «الإستبداد المستنير»، والمستبد المستنير، فتلك مفاهيم متناقضة، إضافة إلى أنها تكتسي صبغة نظرية مناسبة لظروف تكونها. أما نقلها ومماثلتها بالمهدوية، والتفكير فيها بجانب التفكير في الديمقراطية فهما أمران أقل ما يمكن أن يوصفا به هو الخلط بين المفاهيم والأزمنة، والقفز على المنظومات النظرية والعصور، وتناسي الشروط التاريخية التي توجه نظام الدولة اليوم، ليس في الوطن العربي فقط، بل في كل دول ما يعرف بالعالم الثالث[14].

لا يتعلق الأمر في سياق بناء هذه المفارقة برفض الباحث للإختيار الديمقراطي، بقدر ما يتعلق بمحاولته كشف التلاعب الفكري الصارخ بالمفاهيم والمنظومات السياسية التاريخية، «الدعوة إلى الديمقراطية مع الدفاع عن القائد الملهم»، ومعناه أن رسم المفارقات في كتابة الباحث لا تكتفي بمنطق السلب في التحليل، فلمنطق السلب هنا وظيفة محددة هي **المحاصرة النظرية النقدية** التي تدفع إلى رسم اختيار بديل، اختيار توجهه رغبة في **التأصيل الفلسفي**، ومن هنا فإن للديمقراطية تاريخياً وسياسياً قواعدها وأصولها، وهي قواعد وأصول نسبية، متغيرة، وقابلة للإغناء التاريخي النقدي المتواصل داخل دائرة مقوماتها الأولية التي لا تقبل الحديث عن الديمقراطية بجوار الحديث عن القائد الملهم، ولا الحديث عن المستبد العادل بجوار الحديث عن تداول السلطة بين المواطنين داخل المجتمع المدني.

---

(13) الاصلاحية العربية... ص 201.

(14) الاصلاحية العربية... ص 199.

نريد أن نؤكد بعد عرضنا للمفارقات المذكورة أن كتاب الأستاذ علي أومليل ينطلق من اعتبار أن الفكر السياسي العربي المعاصر عبارة عن عملية تأويل لكل من المنظومة السياسية الإسلامية، كما تشكلت في باب السياسة الشرعية، ومنظومة الفكر السياسي الليبرالي، كما تأسست في الغرب الأوروبي ابتداء من القرن السابع عشر.

لكنه لا يهتم بالتأويل في مستوى مقاربة تُعْنَى فقط بسلّم المفاهيم النظرية الخاصة، بقدر ما يقارب هذا التأويل في علاقته بالمتغيرات التاريخية الحاصلة في بنية المجتمع العربي، منذ بداية تغلغل الهيمنة الاستعمارية في القرن الماضي. ولهذا فهو يفكر في التاريخ ومن أجل التاريخ، يفكر في قلق العبارة وقلق الواقع - إذا صح هذا التعبير -. إنه يسلم بأن الكتابة تنتج في التاريخ من أجل التاريخ. ومرة أخرى إنه **يفكر في النجاعة رغم قصر النفس الذي يبديه باستمرار في خاتمة أبحاثه**[15]، حيث لا يقوم بتحليل مراميه بالصورة التي تؤمن فعلاً معرفة ما يريده بالذات. وحيث يغيب السند المرجعي التاريخي الذي يستطيع أن يغذي تأملاته بما يدعمها، ويدفع بها إلى حدودها النظرية القصوى... إنه يكتفي بالإشارة العامة والملمح السريع.

إلا أنه مقابل ذلك لا يفتأ يمارس تفكيك المفاهيم من أجل فضح مفارقاتها، ومن هنا فإن كتابه يدخل في باب «**التأمل الفلسفي**» أكثر مما يندرج في باب **التاريخ السياسي**[16]. وانطلاقاً من هذا المنظور حاولنا تقديم كتابه عن طريق التفكير معه وبواسطته في المفارقات الحاسمة التي تعطل في نظره بنية الفكر السياسي العربي، وتحول دون فعالية النظر العملي في التاريخ الفعلي.

إن كتاب الاصلاحية العربية والدولة الوطنية «عبارة عن مجموعة من التأملات المغرمة بفك التشابك الواقع في المفاهيم المتداولة. في مجال النظر

---

(15) أنظر على سبيل المثال ص 106 و 120.

(16) ص 82 و 83.

السياسي العربي، ولا شك أن كتاباً بنفس الوضوح والبيان والحمولة الفكرية التي حاولنا عرضها وتقديمها آنفاً لا يمكن إلا أن يثير في ذهن قارئه أكثر من مشكلة، وأكثر من سؤال، ويدفعه إلى أكثر من واجهة من واجهات الحوار انطلاقاً من إشكاليات البحث، وأسئلته، وطريقته في التحليل واستخلاص النتائج، خاصة وأن الكتاب يفكر في المسألة السياسية من خلال تناوله لموضوع الدولة الوطنية في العالم العربي، وهي مسألة لها أهميتها في الفكر وفي الممارسة.

في اطار هذا السياق نريد أن ننهي عرضنا بتقديم مجموعة من الملاحظات التي كنا نسجلها كلما أعدنا قراءة هذا الكتاب.

1 ـ تتعلق الملاحظة الأولى بالحذر الشديد والزائد الذي يبديه المؤلف بصدد بعض المفاهيم التي أصبحت راسخة في الفكر العربي المعاصر، ونقصد بذلك موقفه من الزوج المفهومي (سلفية / ليبرالية) وهو الزوج الذي اعتاد مؤرخو الفكر العربي المعاصر استعماله عند تقسيمهم لفئات وأصناف المثقفين في الوطن العربي[17]. لقد وصفنا هذا الموقف بالحذر الزائد وذلك لأن الباحث يتخلى عنه خلال البحث، بل أكثر من ذلك نلاحظ أنه يلجأ إلى المفهومين معاً ويفكر بواسطتهما طوال فصول الكتاب. صحيح أنه يتوخى في صياغته كثيراً من الدقة، وأنه لا يترك العنان لقلمه لتكرار المعاد واجترار المعروف، لكنه في هذه النقطة بالذات تحدَّث أكثر من مرة عن التوافق[18]، وحاول في بعض المرات التفكير والإقرار بالإختلاف[19]، الا أنه في الحالتين معاً تحدث بلغة رسخها التراكم ودعمتها اجتهادات مشهود لها بعمق التأمل في مجال الفكر السياسي العربي المعاصر، ونقصد بذلك اجتهادات كل من أنور عبدالمالك، وألبير حوراني، وعبدالله العروي.

(17) ص 5.
(18) راجع صفحات 22، 23، 24.
(19) راجع أيضاً صفحات 82، 90، 103، 105، 120، 147.

2 ـ أما الملاحظة الثانية فإنها ترتبط بالملاحظة السابقة، ذلك أنه يمكن للقارىء أن يسجل غياب محاورة الباحثين الذين سبق لهم أن قدموا اجتهادات في نفس موضوع ومجال الكتاب، وخاصة اجتهادات الأستاذ عبدالله العروي. واذا ما سلمنا بأن كتاب الأستاذ علي أومليل يتمِّم جوانب من كتابي «مفهوم الحرية» و«مفهوم الدولة»[20] للأستاذ عبدالله العروي، فإننا نستغرب هذا الغياب ونتساءل عن مبرراته. إننا لا نقصد هنا أن يعتمد الباحث بالضرورة على تأويلات العروي، ولكننا نقصد أساساً بلورة حوار نظري، وذلك لأننا عندما نجتهد في إطار حقل معرفي واحد محدد، نكون في أمسّ الحاجة إلى مجادلة بعضنا، ولن يكون الجدل دائماً نقداً ومخاصمة ـ رغم أهمية النقد والخصام ـ، كما أنه لن يكون بالضرورة مجرد دعم أو تسليم، بقدر ما يمكن أن يكون جمعاً بين هذا وذاك، أو تجاوزاً لهذا وذاك.

3 ـ حول مفهومي «الفطرة» و«الحالة الطبيعية»: من المؤكد أن الفصل المتعلق بمفهومي «الفطرة» و«الحالة الطبيعية» من أكثر أبحاث الكتاب قوة[21]، إلا أنه استوقفنا كثيراً، وذلك من حيث أنه لا ينطلق من نص إصلاحي يزاوج أو يماثل أو يترجم مفهوم الحالة الطبيعية بمفهوم الفطرة، بقدر ما انطلق بصورة غير مقنعة من اعتبار مبدأ التقابل، ثم حاول البرهنة عليه وانتهى إلى نتيجة لا نملك الا أن نوافق عليها كلية، لقد قرر ما يلي: «من هنا نفهم كيف أن السلفيين المحدثين حين يلجأون هم أيضاً إلى اقتباس أفكار ليبرالية، فإن اقتباسهم لا يستقيم، ما دامت أسس هذه الأفكار توجد على طرف نقيض مع أسس فكرهم»[22]. إن هذه النتيجة الصحيحة والمدعمة في فصول أخرى من

(20) عبدالله العروي، «مفهوم الحرية»، و«مفهوم الدولة»، وقد صدرا عن المركز الثقافي العربي الدار البيضاء 1981.
(21) ص 33-83.
(22) ص 64.

الكتـاب، تقتضي أن يكون الخلط حـاصـلاً في النص الإصـلاحي السلفي بـين الفطرة والحالة الطبيعية، أما أن لا يكون ذلك فـإن الأمر يؤدي بنـا إلى التساؤل عن الغاية من هذا المقال.

هل يتعلق الأمر بمحاولة تجريبية لإبراز استحالـة المماثلة بـين المفاهيم، حتى عندما لا يكون أمر اختلاطها وترجمتها وارداً في النص الإصلاحي؟.

إننا نعتقد أن المنظومة الإصلاحية الإسلامية المسلِّمـة بمبدأ الاستخـلاف في الأرض، لا تتيـح إمكانيـة التفكير في مفهـوم الحالـة الطبيعيـة كما بلوره الفكـر السياسي الليبرالي في القرن السابع عشر.

4 ـ حول العلاقـة بين الحـركات الاسـلامية والسلفيـة التأسيسيـة ـ سلفية الأفغاني ومحمد عبده ـ: يبدو لنـا أنه من أجـل فهم موقف الحـركة الإصـلاحية الإسـلامية من مسـألة الـدولة الـوطنية ومن قضـايا الفكـر السياسي عـلى وجـه العموم، يلزمنا أن نقرأ السابقـين بالـلاحقين أي أن نقـرأ الأفغاني ومحمـد عبده بواسطة دلالة كتابات سيد قطب والمودودي على سبيل المثال، ذلك أن تصورات المتأخرين الأحياء منهم والأموات تكشف في نظرنا أوراق المتقدمين. إن التـأويل السلفي الجـديد أو المتـأخر يعـبّر في نـظرنـا عن عمق مـواقف السـابقـين ـ التي اعتقدنا بطابعها التوفيقي ـ ذلك لأنه ينشأ في سياقهم التاريخي والنـظري، ويقرأ نصوصهم بروح تتوخى نقل المعاني وتعميمها.

في إطـار التسليم بهذه الإمكـانية، يمكن أن نفسر مـوقف الأفغـاني ومحمـد عبده من مسألة الإصلاح السيـاسي، ومسألـة الدولـة الوطنيـة، باعتبـارها رغم مظاهرها التوفيقية، ومنازعها في اعتبار عدم تنافـر مفاهيم الإسـلام مع مفـاهيم الحضـارة الغربيـة، تسير في اتجـاه الدفـاع القوي عن كليـة ومطلقيـة وشموليـة المعتقد الإسلامي، وبالتالي تبلور إمكانية إحيـاء السياسـة الشرعية، والإجتهـاد السياسي في أفقها وبواسطة مفاهيمها ومسلماتها الكبرى.

ومن هنا اعتقادنا بأن المتأخرين من رجـالات الإصلاح السلفي مثـل رشيد

رضا وحسن البنا وسيد قطب قد استطاعوا توضيح الموقف، وذلك بابعادهم المنحى التوفيقي الذي نشأ تحت ضغط الظرفية الدفاعية، ظرفية الهيمنة ومحاولة الإحتماء بالذات. وعبروا عن عمق الإصلاح السلفي، حيث لا يمكن أن تقبل «الحاكمية» نظرية التعاقد الإجتماعي لأنها «كفر صريح» حسب تعبير سيد قطب. أما المماثلة بين المفاهيم فقد أصبحت أمراً غير وارد في النص السلفي المتأخر والحركة السلفية المتأخرة، وذلك لكونهما يفكران في ضرورة استمرار حضور الوحي في التاريخ وذلك من أجل بعث جديد يكفل تجاوز «جاهلية القرن العشرين»، وهذا أمر أكثر اتساقاً من الناحية النظرية رغم غربته عن الواقع، وتلك قضية أخرى....

درس العروي

حول المشروع الأيديولوجي التاريخاني

- 4 -

«إن إنكار الثقافة الغربية لا يستطيع أن يشكل في حد ذاته ثقافة، والرقص المسعور حول الذات المفقودة لن يجعلها تنبعث من رمادها».

عبدالله العروي

يحتل الجدال الأيديولوجي مكانة هامة ضمن دائرة الإنتاج الفلسفي العربي المعاصر، هذا اذا لم نقل إن هذا الجدال يغذي أكثر من غيره من الإهتمامات الفلسفية الأخرى مجال الفلسفة المعاصرة.

ومنذ نهاية القرن التاسع عشر ساد في الفكر العربي المعاصر جدل متواصل بين دعاة الإصلاح السلفي والإصلاح الليبرالي، ثم ممثلي الإختيار القومي والإختيار الاشتراكي، واشتركت كل هذه الدعاوى في الإهتمام بمسألة محورية أساسية هي التفكير في وضعية التأخر الحاصل في المجتمعات العربية، والتفكير في سبل تقدم ونهضة هذه المجتمعات.

يمكن أن نلاحظ في هذا السياق أن التجريد الفلسفي في الوطن العربي يتبلور في أفق مواجهة تاريخية حاسمة، إنه ينشأ محاولاً الإمساك بمعضلة تاريخية كبرى، معضلة التأخر الشامل الذي يعطل كل ديناميات المجتمع العربي الإنتاجية والإبداعية.

وفي المغرب الذي عرف إنتاجاً نظرياً متأخراً من الناحية الزمنية على المشرق العربي نشأت مفاهيم الفكر الفلسفي داخل نفس الإطار. لقد تبلورت كجزء من الخطاب الإيديولوجي الإصلاحي السائد في المشرق العربي، وخاصة في كل من مصر والشام.

داخل هذا الإطار يمكن أن نفهم كتابات مفكر مثل علال الفاسي أو المهدي بن بركة.

في المشرق والمغرب إذن تهيمن الفلسفة الإصلاحية، تهيمن مفاهيم الأصالة والنقد والإختيار الإرادي، لتشكل المعالم النظرية البارزة للحركة الإستقلالية المغربية[1]، وفي المشرق والمغرب أيضاً تصاغ إشكالية النهضة من زاوية التنظير التاريخي السياسي والإجتماعي أكثر مما يتم التفكير فيها من الزاوية الإبستمولوجية أو الزاوية الميتافيزيقية[2].

تتمحور اذن بؤرة الفلسفي في الخطاب العربي المعاصر حول المسألة السياسية. ومن خلال المسألة السياسية تتبلور مفاهيم الإصلاح الثقافي والاجتماعي والتاريخي، أي تتولد مفاهيم الأصالة والتراث والتغريب والعقلانية والهيمنة والإنحطاط الخ . . .

تتولد هذه المفاهيم ويعاد إنتاجها من منظور تاريخي تؤطره زمانية الهيمنة

---

(1) نحن نفكر هنا في نصين أساسيين في الأيديولوجية المغربية المعاصرة، نص «النقد الذاتي» لعلال الفاسي، ونص «الإختيار الثوري» للمهدي بن بركة.

(2) لقد ساد بصورة أو بأخرى، في الدول العربية التي سمحت وما تزال تسمح بتدريس الفلسفة في المدارس والجامعات، برامج تواكب بشكل أو بآخر نماذج البرامج والمقررات السائدة في أوروبا، لكن الإنتاج الفلسفي الذي يتجاوز الدرس الفلسفي المدرسي والجامعي لا يتجه صوب إغناء هذه المقررات في مستوى تقسيماتها وتفريعاتها المعروفة، بقدر ما يتبلور في أفق النقد والجدل الإيديولوجي الموجه أساساً في أفق الإصلاح السياسي. ومن هنا شيوع مفاهيم الفلسفة السياسية في الخطاب العربي المعاصر.

الإستعمارية وزمانية استمرار التأخر[3]. ومنظور ثقافي يتم المزج فيه بين التراث الإسلامي، وثقافة أوروبا الحديثة والمعاصرة. وعبر عملية الإنتاج وإعادة الإنتاج النظري تتشكل شبكة أخرى من الوحدات المفهومية، محددة في النهاية نسيج الخطاب الإيديولوجي السائد.

ولا شك أن هذه المسألة المتعلقة بسيادة الجدل الايديولوجي في محيط الثقافة المعاصرة تحتاج إلى تفسير، الا أننا نصرف انتباهنا عنها الآن لنتجه صوب خطاب مفكر ساهم وما زال يساهم في إغناء الجدال الإيديولوجي وتطويره في الفكر العربي عامة، وفي الفكر المغربي على وجه الخصوص، ونقصد بالذات الأستاذ عبدالله العروي.

- 2 -

عندما أصدر العروي كتاب «الإيديولوجية العربية المعاصرة» الذي ألفه في منتصف الستينات (نشر بالفرنسية عند ماسبيرو سنة 1967) أعلن بداية عهد جديد في الكتابة الفلسفية العربية المعاصرة. ولم تكن المقدمة التقريظية التي دبجها رودنسون كافية لإبراز قوة هذا الكتاب التنظيرية والتأريخية، وطابعه النقدي التركيبي وحسه الفلسفي الرفيع.

إن الصمت البارز الذي تلا صدور الكتاب المذكور لم يكن يعني في نظرنا سوى غربة هذا الكتاب وسط ضجيج النقد الإيديولوجي المتشبع بالمنظور القومي الضيق، أو المنظور الماركسي الدوغمائي.

رسم هذا المؤلف بغناه النظري النقدي وحسمه الإيديولوجي خصائص الخطابات العربية المعاصرة، وقدم ارهاصات أولية حول مشروع ايديولوجي

---

(3) أنظر الفصل الأول من كتابنا «سلامة موسى واشكالية النهضة» دار الفارابي، بيروت 1982. ص 23-44.

جديد، يتم التفكير فيه من أجل وضع استراتيجية جديدة تتيح للمجتمع العربي امتلاك القوة والتقدم.

لكن هذا الكتاب سيظل في نظرنا، رغم كل مزاياه، مقدمة تأريخية وأولية لكتاب «**العرب والفكر التاريخي**» (دار الحقيقة، بيروت 1973) مُتمماً بـ «أزمة المثقفين العرب» (ماسبيرو، باريز، 1974)[4].

نعثر في هذا الكتاب على ملامح المشروع الإيديولوجي للمفكر، كما نتبين عناصر الدعوة وقد تبلورت أغلب ملامحها وعناصرها النظرية.

نريد هنا أن ندعم موقف هشام جعيط من هذا الكتاب، فهو فعلاً «يتعدى الإنتاج الفلسفي العربي في مجموعه، وذلك من حيث غنى تصوراته وقوة تجريده، بالإضافة إلى اتساع رؤيته وقدرته على التمثل النادر»[5].

قبل هذا الكتاب وبعده قدم العروي اجتهادات أخرى، قبله كتب «**تاريخ المغرب**»، (ماسبيرو، 1970)، وبعده نشر أطروحته الجامعية حول «**الأصول الاجتماعية والثقافية للحركة الوطنية في المغرب**»، (ماسبيرو 1977)، ثم نشر كتابات تتعلق بمفاهيم فلسفية محددة «**مفهوم الايديولوجية**»، (دار الفارابي، 1980)، «**مفهوم الحرية**»، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1981) «**مفهوم الدولة**»، (المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1981). وصدر له مؤخراً كتاب تحت عنوان «**ثقافتنا في ضوء التاريخ**»[6]، (المركز الثقافي العربي 1983).

---

(4) يعرف المهتمون المتتبعون لكتابة الأستاذ عبدالله العروي أن هناك تكاملاً وتماماً بين مؤلف «العرب والفكر التاريخي»، والمؤلف الصادر بعده بالفرنسية تحت عنوان «أزمة المثقفين العرب»، ذلك أننا نجد مقالات موحدة في الكتابين ومقالات توجد في واحد منهما ولا توجد في الآخر. ومن هنا صفة التتمام والتكامل التي أطلقناها على هذين المؤلفين اللذين يرتدان في النهاية ـ اذا شئنا ـ إلى مؤلف واحد مكتوب بلغتين.

(5) أنظر كتاب جعيط: أوروبا والاسلام.

L'Europe et l'Islam, ED Seuil, Paris 1978, Page: 150.

(6) أنظر متابعتنا لكتاب «مفهوم الايديولوجية» في مجلة «آفاق» التي تصدر عن اتحاد كتاب =

نعتقـد، ونحن نتابـع باهتـهام هـذا الإنتـاج المتـواصـل لـلأستـاذ عبـدالله العروي، أن «العرب والفكر التاريخي» مُتَمِّماً بـ «أزمة المثقفين العرب» يمثل إلى حدود اللحظة الراهنة أهم مؤلفـات العروي. ورغم أن هـذا الكتاب لم يقـابل بالصمت الذي قوبل به كتاب «الايديولوجية العـربية المعـاصرة»، الا أن ردود الفعل التي أثارها لم ترق في نظرنا إلى مستوى صفاء النبرة والنظرة التي تضمنتها أبحاثه.

إن نقـد الأستـاذ محمـد عـابـد الجـابـري لهـذا المؤلف[7] لا يتجـاوز بعض الجـزئيـات التي يقـع فيهـا الخـلاف عـادة بـين مؤرخي الفكـر، لكن مـا هـو استراتيجي في هذا الكتاب يظل في نظرنا مشتركاً بين المفكِرَيْن وذلـك حسب ما تكشف عنه أعمالهما[8]، رغم درجات التنوع والإختلاف الممكنة في مستوى مجـال البحث، أو في مستوى مراحل البحث، بل حتى في درجة تطوره وغناه.

لقد اتجه اهتمام الجابري في السنوات الأخيرة نحو دراسة بنية العقل العربي وقـد أصدر في هـذا الباب كتـاباً تحت عنـوان «تكـوين العقـل العـربي»[9]. إن الخلاصات الكبرى التي نصل اليها من خلال قراءتنا لهذا الكتاب لا تنـاقض في نظرنا استراتيجية العروى الإيديولوجية. إن حفر الجـابري في مجـال نقد العقـل العـربي يهدف أسـاسـاً الى الكشف عن آليـة التفكـير العـربي من أجـل إبـراز ميكانيزماتها ونظمها، والـبرهنة القـاطعة عـلى ضرورة تجاوز مـا يرتـد في فكرنـا الحالى إلى عصر التدوين الأول.

= المغرب عدد رقم 8 سنة 1981، وكذلك مراجعتنـا لكتاب «ثقـافتنا في ضـوء التاريـخ» مجلة دراسات عربية ع 1985/3 ص 28-35.

(7) أنظر المقالات المتسلسلة التي نشرها الأستاذ الجابري في جريدة المحرر المغربيـة ما بـين 15 ديسمـبر 1974 و 5 ينـايـر 1975، حيث نـاقش من منـظور ايـديـولـوجي أغلب أطروحات العروي.

(8) أنـظر: عبد السـلام بنعبد العـالي. الفكـر الفلسفي في المغـرب دار الـطليعـة بـيروت 1983، ص 16.

(9) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي دار الطليعة، بيروت 1984.

هنا نلاحظ أنه رغم اختلاف مجال البحث وهو عند العروي اهتمام مباشر بالإيديولوجية العربية المعاصرة، وعند الجابري مواجهة نقدية متواصلة للتراث العربي - الاسلامي، فإن الأبعاد القصية للتوجهين معاً تلتقي في مراميها وأهدافها.

أما الأستاذ عبد الكبير الخطيبي، وقد حاور العروي في هوامشه، ومتون بعض مقالاته في كتاب «النقد المزدوج»[10]، فإنه يفكر فعلاً في استراتيجية مخالفة لاستراتيجية العروي. ويكمن عمق الخلاف بينهما في المنظور الفلسفي الثاوي وراء مجهود كل واحد منهما.

ذلك أننا نلاحظ أنه في الوقت الذي يدافع فيه العروي عن الماركسية التاريخانية مستلهماً لينين، وغرامشي، مع حس سياسي تاريخي مباشر، يعتمد الخطيبي على ميتافيزيقا نيتشه، وهايدغر، ثم دريدا، محاولاً الإستماع بكثير من اليقظة لدرس التحليل النفسي، مع حس مبالغ فيه بمسألة المغايرة والإختلاف.

إن استراتيجية الخطيبي في النقد المزدوج وفي ممارسته لفكر مغاير (الاهتمام بالهامشي والمهمش في التراث والمجتمع والسياسة. . .) تتوخى خلخلة متواصلة للمكبوت في التراث وفي المعاصرة. لكنها خلخلة بلا حدود وبلا ضفاف، خلخلة يمتزج فيها الحلم بالشعر بسيولة الكلام[11]. وفي حين أن العروي يواجه معضلات سياسية محددة ويفكر من خلال منظور سياسي يقتنع بأهمية التاريخ والعقل، بل أكثر من ذلك إنه ينظر إلى العقل السياسي باعتباره نظاماً وتاريخاً، وحدة وإرادة. . .

أما الخطيبى فهو يواصل السير بكثير من الحذر متمثلاً كل ما يحفز على

---

(10) عبد الكبير الخطيبي: النقد المزدوج دار العودة، بيروت، بدون تاريخ، ص 19.

(11) أنظر على سبيل المثال مؤلفه الروائي: كتاب الدم
Le Livre du Sang, Gallimard 1979.

استمرار معانقة السؤال والموت في الثقافة الغربية، إنه ينقل بكثير من المعاناة صدى فلسفات ما بعد العقلانية في بعدها الديكارتي الكانطي في أوروبا، في حين أن العروي يعلن بوعي تام استمرار دعوته للعقلانية. يقول العروي: «أما بالنسبة لنا فالسؤال المطروح هو الآتي: هل نتمكن من إنجاز كل التغييرات التي نحن مطالبون بإنجازها اذا لم نراهن على العقلانية اليوم، رغم تراجع الغرب، ورغم التحفظات النظرية التي يمكن أن تُوَجَّه إلى العقلانية كفلسفة. أما ماذا سيكون موقفنا في المستقبل عندما تصنّع بلادنا، فهذا سؤال نسقطه مؤقتاً من حسابنا لأنه لا يحتمل اليوم جواباً مقبولاً»[12].

- 3 -

لا يمكن فهم درس العروي في الفكر العربي المعاصر بدون مقاربته تاريخياً. إن منظر التاريخانية في الفكر العربي أحوج من غيره لبحث لا يغفل معطيات التاريخ، وعناصر الواقع في صياغة المنظومات والمشاريع الإيديولوجية الإصلاحية والثورية.

بناءً على ما سبق، نستطيع أن نقول إن وراء المشروع الإيديولوجي للعروي تجارب سياسية نظرية وعملية محددة، تجارب اقليمية وقومية، وتجارب أخرى كونية عامة.

إن ثورة الضباط الأحرار في مصر (1952)، وتجربة ابن بلة في الجزائر (1965)، ثم فكر علال الفاسي، واختيار المهدي بن بركة، والجبهة الثقافية التي بلورها رواد الفكر الليبرالي في مصر في ثلاثينيات هذا القرن، وخاصة لطفي السيد وعلي عبدالرازق وسلامة موسى، ثم تجربة الثورة الفلسطينية في بداية كفاحها المسلح، والتحولات الثقافية التي عرفتها الساحة العربية بعد هزيمة 67... كل هذه العلامات والرموز التاريخية، والنظرية القومية، تؤطر في نظرنا

---

(12) مقدمة الطبعة الثانية لكتاب «العرب والفكر التاريخي»، ص 15 و16.

بشكل واضح وملموس توجهات العروي الإيديولوجية، وتضفي عليها كثيراً من حرارة المعاناة.

يضاف إلى كل ما سبق تكوينه التاريخي والفلسفي الذي يتجلى في معرفته بتاريخ ألمانيا في القرن 19، وتاريخ روسيا قبل الثورة وبعدها، ثم تمثله التاريخي النقدي لتراث ماكيافيلي، هيجل، ماركس، لينين، غرامشي، ماكس فيبر، الخ...

كل هذه المعطيات، سواء منها التي تنتمي إلى المحيط القومي أو التي ترتبط بالتاريخ العام، تسمح لنا بصياغة أكثر دقة لمجال تفكير العروي، إنها ترسم أمامنا الإطار العام المحدد لمشروعه الإيديولوجي الذي يمكن حصره بصورة مختزلة في النقط الآتية:

1 - التأخر التاريخي السائد في المجتمعات العربية، والبارز في كل مظاهر الواقع.
2 - نتائج ومخلفات الهيمنة الإستعمارية في بنية الفكر والواقع العربي.
3 - تجربة التحول الإشتراكي في كل من روسيا والصين.
4 - فشل الثورات العربية القطرية في تحقيق النهضة والتقدم.
5 - عجز الأنظمة السائدة في الوطن العربي عن تحقيق دولة الوحدة المنشودة.
6 - الأحزاب الوطنية ومسألة النقص الايديولوجي.

تلك اذن هي جملة مؤشرات من الواقع المؤطر لمشروع العروي الإيديولوجي، فما هي الخطوط العامة لهذا المشروع؟

من الصعب الإدعاء بإمكانية تقديم عرض شامل لدرس العروي في الفكر العربي المعاصر. صحيح أن مشاغله الفكرية يَسْتقطبها هاجس تاريخي واحد، واشكالية محورية أساسية هي: كيف يتمكن العرب من امتلاك ما يسعفهم بالمعاصرة؟ كيف يمتلكون القوة والوحدة والتقدم؟ أو بصيغة استفهامية أكثر

اتساعاً، كيف تستطيع المجموعة العربية المساهمة في الإبداع والإنتاج، من أجل ايقاع تاريخي جديد، يفك كل أشكال الحصار المضروبة على العقول والقلوب، ويغني المنزع البروميثي للانسان؟

الا أن هذه الإشكالية تتجزأ وتقدم في صيغ مختلفة تتجه صوب أسئلة محددة، أسئلة ثقافية وسياسية واجتماعية، كما تتجه صوب بناء تجريدي تتم في إطاره صياغة مواقف نظرية مضبوطة حول الهوية والتراث والغرب والتاريخ والكونية. . .

إن البناء النظري الذي ما فتىء عبدالله العروي يضع أسسه، ويشرح مفاهيمه، بصورة تجمع بين التاريخ والفلسفة والسياسة والبرنامج الإيديولوجي المرحلي يجعل مسألة التقديم الشامل صعبة، ومن هنا فإننا سنحاول اختزال المشروع إلى جملة محاور ومفاهيم، وذلك اعتقاداً منا أنه عن طريق هذه المحاور وبواسطة هذه المفاهيم يتم التفكير في المشروع بأكمله، كما تتم عملية إنتاجه وإعادة إنتاجه.

لا بد من الإعلان في هذا السياق بأننا سنغفل الجوانب المتعلقة في مشروع العروي بالبحث التاريخي سواء في مستوى النقد الإبستمولوجي، أو في مستوى البناء الحدثي والكتابة التاريخية، ولا نفكر فيها الا من الزاوية التي تسمح لنا بتوضيح بعض مفاهيم الدعوة الإيديولوجية. كما أننا أيضاً سنغفل كتابته الروائية[13].

---

(13) يمارس العروي كما هو معروف كتابة الرواية وقد قدم في هذا الباب روايتين هما: «الغربة» و«اليتيم». وقد صدرتا معاً في طبعة ثالثة عن دار التنوير، بيروت 1983. كما صدرت له مؤخراً رواية ثالثة تحت عنوان «الفريق» نشرها المركز الثقافي العربي بالدار البيضاء 1986. وللاطلاع على بعض الآراء الأدبية والروائية للعروي يمكن مراجعة الإستجواب المنشور في مجلة الكرمل ع 11، 1984 ص: 170-193.

- 4 -

محوران أساسيان يستقطبان مجمل المشروع الايديولوجي للعروي ويشكلان أعمدة خطابه، منذ «العرب والفكر التاريخي» إلى «ثقافتنا في ضوء التاريخ». هذان المحوران هما: محور النقد الايديولوجي، ومحور الدعوة التاريخانية.

النقد الايديولوجي باعتباره مدخلاً لمجادلة ممثلي الإيديولوجية العربية المعاصرة السائدة، والتاريخانية باعتبارها بديلاً فلسفياً وسياسياً يتيح للعرب عند تمثلها امتلاك أسس المعاصرة، أي امتلاك العقلانية والتقنية والإشتراكية، ثم المساهمة الفعالة والقوية في إبداع التاريخ.

أما المفاهيم التي تلحم هذين المحورين فهي متعددة، أبرزها **التأخر، التاريخ، التقليد، التراث، الحرية، الهيمنة، العقلانية، الكونية... الخ.**

إن نَسْجَ هذه المفاهيم بواسطة استدلال يستغل باستمرار وقائع التاريخ، وشواهد الممارسة السياسية، يؤلف مضمون المحورين السابقين، ويؤسس خطاباً متماسكاً، خطاباً يقدم تأملات عميقة يتأرجح مسعاها السجالي في اتجاه الرغبة العارمة في إحداث ثورة ثقافية في العالم العربي، ثورة يعتقد العروي أنها تقع في بداية جدول أعمال كل تحول سياسي تاريخي، علمي مرتقب ومنتظر[14].

---

(14) نقرأ في العرب والفكر التاريخي ما يوضح هذه المسألة «على المثقف العربي أن ينفلت نهائياً من غرور العمل السياسي التقليدي السهل، أي عليه أن يرفض دائرة المداراة، عليه أن ينفذ إلى الجذور، ويتصدى لحرب ايديولوجية لا هوادة فيها، كانت الواجهة الثقافية الإيديولوجية دائماً هادئة لأنها ميدان تعايش على أساس عبادة المطلقات. هذا الهدوء يجب أن ينتهي ويخلفه صراع متواصل».
العرب والفكر التاريخي، ط I، دار الحقيقة بيروت 1973، ص 205.

لنفصل القول في كل محور على حدة، وذلك من أجل إبراز الصورة التي يركِّب بها العروي مفاهيمه وبالتالي يؤسس دعوته.

1 ـ النقد الإيديولوجي.

يفتتح العروي في كتاب «**الإيديولوجية العربية المعاصرة**» معركته الإيديولوجية مع ممثلي الثقافة العربية، لكنه في «**العرب والفكر التاريخي**» يأخذ الأمر بصورة أكثر جذرية، حيث يتحول الخطاب إلى سجال متواصل مسلح بتكوين تاريخي ومقدرة برهانية مقنعين. ومنذ ذلك الوقت، أي منذ صدور «**العرب والفكر التاريخي**»، تتضح معالم النقد الإيديولوجي ويتضح الإختيار الإيديولوجي البديل.

يتجه العروي صوب مجال محدد، صوب الواجهة الثقافية فيقول: «إذا كان لتجارب الأمم مغزى فإن أمرنا لن يصلح إلا بصلاح مفكرينا باختيارهم اختياراً لا رجعة فيه المستقبل عوضاً عن الماضي، والواقع عن الوهم، وجعلهم التأليف أداة نقد وانتقاد، لا أداة إغراء وتنويم، واذا قيل ان أوضاع الحكم وأوضاع الحرب لا تساعد على ذلك، فأقول ان أوضاعنا ستكون دائماً غير ملائمة، لأنها لو عادت ملائمة لما احتجنا إلى ثورة على التخلف الفكري»[15].

إن تأخرنا التاريخي شامل وعام، لكن واجهته الفكرية في نظر العروي تستحق اهتماماً كبيراً. إنها تستحق اسقاط الهدنة القديمة القائمة، وفتح المجال أمام الأسئلة الجذرية من أجل النفاذ إلى عمق المشكل الثقافي في العالم العربي[16].

لم ينتج السلفي والإنتقائي، وهما الممثلان الرئيسيان للإيديولوجية العربية

---

(15) الايديولوجية العربية المعاصرة، دار الحقيقة، بيروت 1970، ص 22.

(16) انظر «العرب والفكر التاريخي» ص 205.

المعاصرة[17]، أي برنامج ثقافي يسمح بالغاء أحوال التأخر الثقافي، وتحقيق نهضة ثقافية، تتيح للعرب التصالح مع ذاتهم، بواسطة تمثل المنجزات الثقافية المعاصرة المتحققة خارج وطنهم.

إن الشيخ، وهو رمز للمثقف السلفي، ما يفتأ يردد نفس الشعارات، وينطق بنفس الكلمات، ويقيم نفس المحاكمات[18]: **رفض الأفكار المستوردة، تمجيد الماضي، عدم اغفال البعد الروحي والأخلاقي، كونية الإسلام،** إلخ... إنه يفكر بمنطق واحد، منطق يتلخص في الدفاع اللامشروط واللاتاريخي عن **مطلقية وكلية وشمولية** الدعوة الدينية الإسلامية.

لكن السلفي في نظر العروي عندما يُمجِّد الماضي ويقدس الحقيقة المكتملة والمتعالية يكون بعيداً غاية البعد عن متطلبات وأوليات الفكر التاريخي. ومن هنا حدة نقد العروي للإختيار السلفي، وذلك عندما يكتب: «نودع نهائياً المطلقات جميعها، نكف عن الإعتقاد أن النموذج الإنساني وراءنا لا أمامنا، وأن كل تقدم إنما هو في جوهره تجسيد لأشباح الماضي، وأن العلم تأويل أقوال العارفين، وأن العمل الإنساني يعيد ما كان ولا يبدع ما لم يكن، وبذلك نتمثل لأول مرة معنى السياسة كتوافق مستمر بين ذهنيات جزئية، تمليها ممارسات الجماعات المستقلة، وتتوحد شيئاً فشيئاً عن طريق النقاش الموضوعي والتجارب المستمرة، بحيث لا يمكن لأحد أن يدعي، فرداً كان أو جماعة، أنه يملك

---

(17) قدم العروي في كتاب «الإيديولوجية العربية المعاصرة» نمذجة ثلاثية لممثلي الثقافة العربية: الشيخ، والسياسي الليبرالي، وداعية التقنية، لكنه في «العرب والفكر التاريخي» اعتمد نمذجة ثنائية بناء على معيار منطق الفكر كأساس للتقسيم، فأصبح المثقفون ينقسمون في نظره إلى صنفين: أغلبية تفكر حسب مبادىء المنطق السلفي وأقلية تفكر بمنطق ليبرالي انتقائي.
- انظر لمزيد من الضبط «العرب والفكر التاريخي»، ص 185-186.

(18) لمزيد من معرفة موقف العروي من الخطاب السلفي والدعوة السلفية يمكن الرجوع إلى ص 102 من «الإيديولوجية العربية المعاصرة»، والصفحات 21, 22, 23, 24, و 186-187 على سبيل المثال لا الحصر من «العرب والفكر التاريخي».

الحقيقة المطلقة عن طريق الوحي والمكاشفة ويفرضها على الآخرين»[19].

أما الداعية الليبرالي الإنتقائي فمأساته أعمق، إنه يتابع حركة الغرب بصورة لاهثة، ويكتفي في الغالب بالمواكبة والمتابعة السطحية والنداء المُستلب.

يصف العروي مأساة المثقف الليبرالي فيقول: «هؤلاء هم ضحية إغراء الغرب حسب تعبير مالرو. تنعكس الليبرالية الأوروبية في أذهانهم انعكاساً تاماً في الوقت الذي تواجه تلك الليبرالية في أوروبا ذاتها هجومات من كل جانب. تتشابه سيرهم مهما تباعدت أوطانهم: يساهمون في البداية ولمدة قصيرة في الحياة السياسية ثم يتفرغون للعمل التربوي، تخونهم الظروف، وضمن المجابهة الكبرى بين أوروبا وغيرها يعيشون وحدهم ما يشبه المأساة، بسبب مغايرة الليبرالية لمجتمع لم تنشأ فيه. نرى بعضهم ينساق إلى اليأس وينعكف نحو قِيم التقليد»[20].

يحاور الإتجاهان معاً ـ السلفي والليبرالي ـ ذاتها كما يحاوران الغرب من زاوية تنفي كل إمكانية للتجاوب التاريخي مع الذات ومع الآخر[21].

إن طوبى الشيخ تتردد على شكل حنين، وطموح المثقف الليبرالي يُرَدّ إلى تبعية غير واعية، وهما معاً يكرسان استمرار غياب الوعي التاريخي البديل.

لهذا يشكل العقم الثقافي الخاصية الملازمة للثقافة العربية المعاصرة، مما يؤدي إلى تحجُّر الذهنية العربية والعقل العربي، ويضاعف في النهاية مستويات التأخر التاريخي في مستويات الحياة الاجتماعية كافة: في السياسة، والاجتماع، والإقتصاد، ثم في المؤسسات القاعدية للمجتمع: الأسرة والمدرسة والمصنع...

---

(19) الإيديولوجية العربية المعاصرة، ص 21.
(20) ثقافتنا في ضوء التاريخ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء 1983، ص 161.
(21) العرب والفكر التاريخي، ص 24.

إن ممثلي الإيديولوجية العربية المعاصرة عندما يستبعدون المنظور التاريخي، لا يرون ما يجرى أمامهم، فيعيشون انفصاماً واقعياً رهيباً. إنهم، مثلاً، لا يميزون بين الحنين الرومانسي، والطوبى المتخيلة، ومجريات الأمور في التاريخ الفعلي الذي يواكب وجودهم، ويؤطرهم من خلال صيرورته.

إن فشل **التجربة الثقافية الليبرالية** في مصر في الثلاثينات، **وانتكاسة التجربة الناصرية** بعد ذلك، ثم **اخفاقات الحركة القومية** في المشرق، **وتعثر الحركة السياسية في المغرب العربي، وغياب المشروع الإيديولوجي الواضح والمبني في تجربة المغرب الحزبية**، كل ذلك عبارة عن نتائج تمتلك كثيراً من صلات القربى مع سيادة المنحى والمنظور السلفي والانتقائي في الفكر العربي المعاصر.

نحن هنا لا نفسِّر هذه بتلك، لكننا نعتقد أنه لا يمكن التفكير فيهما (سلسلة الأحداث المذكورة سابقاً ـ الفقرة أعلاه ـ وسيادة الرؤية السلفية، والرؤية الليبرالية ذات الطابع الانتقائي) بشكل منفصل. إنهما وجهان لعملة واحدة، وهما وجهان يعبّران بقوة عن أحوال التأخر التاريخي العربي الشامل.

لا يدرك منتجو الإيديولوجيا الإصلاحية والثورية في الوطن العربي، منذ منتصف القرن الماضي، أهمية البعد التاريخي في التفكير وفي الإصلاح السياسي والاجتماعي والثقافي، وأهميته كذلك في تحديد موقع الذات في علاقتها بصيرورتها التاريخية داخل عالم متطور ومتصارع، فينتُج عن ذلك بناء منظومات تتسلح بالدفاع عن الذات أمام الغير، أو تنقل منجزات الآخر بدون حساب تاريخي سياسي، **يُؤصل النظر، ويؤطره في دائرة الحس التاريخي**، من هنا فقر الإيديولوجيا العربية واكتفاء ممثليها بالدفاع عن **هوية مطلقة ومغلقة أو استلاب مقلد بصورة عمياء**.

من هذه الزاوية يوجه العروي نقده الصارم للإيديولوجية العربية المعاصرة بصدق وباخلاص وبكثير من المعاناة، التي نجد صداها في بعض فقرات

«الايديولوجية العربية المعاصرة»[22]، كما نجد ومضاتها المشعة في كثير من فقرات «العرب والفكر التاريخي»[23].

لكن العروي - كما بيّنا - لا يكتفي بنقد الإختيار السلفي، والاختيار الانتقائي، في الثقافة العربية المعاصرة، إنه يؤسس دعوة بديلة لكل نتائج ومضاعفات التأخر الثقافي، وذلك بدفاعه القوي عن الإستراتيجية التاريخانية. فما هي الملامح العامة لهذا البديل؟

2 ـ استراتيجية التاريخانية.

ثورة ثقافية أم ثورة سياسية؟، ثورة ثقافية أم ثورة علمية؟، ثورة اقتصادية أم ثورة سياسية؟، تطفو مثل هذه الأسئلة فوق سطح خطاب العروي باستمرار في مختلف مؤلفاته، الا أن العروي لا يترك العنان لنفسه ليخوض في جدل تعميمي ربما يبعده عن مراميه السياسية والتاريخية المحددة، بقدر ما يحاول التعبير بلسان حال الداعية المتحمس فيقرر ويحسم.

واذا كان التقرير والحسم[24] يشكلان جانباً من خصائص كل حديث

---

(22) لنقرأ على سبيل المثال الفقرة الآتية من المقدمة العربية لكتاب الإيديولوجية العربية المعاصرة: «كلما أعدت قراءة جزء من هذا الكتاب (يتحدث العروي هنا عن نفسه) يغشاني شيء من الحزن، رغم أني أفهم بعقلي وأحاول أن أفهم الغير أن الطفرة في تاريخ الأمم دائماً سراب خداع، عكس ما ظن البلاشفة. لكن وجداني لا يكف يستشعر الأسى على الأجيال الضائعة والنشاط العقيم والزمن الفارغ. وعندما جاءت الهزيمة تألمت أكثر وأكثر للشعب المصري الذي سبق كل الشعوب العربية إلى الإصلاح والرقي والتنمية، والذي حاول أربع مرات أن يقوم بثورة شاملة وعجز عنها أيام محمد علي وأيام اسماعيل وعرابي، ثم بعد ثورة 1919، وبعد ثورة 1952. . . أربع مرات حاول أن يغالب القدر المتمثل في شره المستوطنين القدامى منهم والمحدثين، ومصلحة المستعمرين، ولم ينجح هل خانته آلهته؟ (. . .) لا بل خان نفسه لأنه لم ينتج القيادة القادرة».

(23) أنظر مثلاً ص 64.

(24) نعتبر أن مقدمة الطبعة الثالثة لكتاب «العرب والفكر التاريخي» تمثل نموذجاً قوياً =

ايديولوجي، وكل نقد ايديولوجي، فإنهما يلازمان خطاب العروي باعتبار أنه يتدرج كما بيّنا في باب النقد الإيديولوجي والدعوة الإيديولوجية. فليست غاية العروي **نظرية خالصة** بالمعنى الكانطي للكلمة، ولا غاية تأملية مغلقة. إنه يتحدث بمفاهيم الفلسفة السياسية، وبصورة أكثر دقة بمنطق الدعوة الإيديولوجية.

لهذا نجده يحسم في الأسئلة العامة ويلغي الأسئلة التي تدعو إلى مجرد التأمل، ليصل إلى مقاصده، أي ليتجه صوب **العياني الملموس** في المسائل والقضايا التي يعالجها، من هنا نفوره المعلن من الفلسفة عندما تكتفي بالتنظير الشّمولي التأملي، واقترابه الشديد إن لم يكن الكلي من الفلسفة عندما توجه نظرها صوب هموم السياسة والمجتمع والتاريخ، وذلك لايمانه القوي بدور **المثقف، ورجل الدولة** في تحويل المجتمع والتاريخ[25].

كيف تستطيع المجتمعات العربية تحقيق النهضة والوحدة والتقدم؟ عندما يطرح العروي مثل هذا السؤال فإنه يحاول التفكير فيه من زاوية التسليم بتصور محدد للتاريخ.

يتلخص هذا التصور في اعتقاده أن أوروبا، في نهضتها الأولى في القرن السادس عشر، ونهضتها الثانية أي ثورتها الصناعية والسياسية في القرن الثامن

= للمقالة المتشبعة بروح الكتابة الأيديولوجية، إنها نموذج كتابي خطابي تقريري دوغمائي. صحيح أنها تكتب لتعبر بلغة من درجة ثالثة (نص الكتاب ثم مقدمته الأولى وهي الكتابة رقم 1والكتابة رقم 2) عن مشروع مفكر، لكنها مع ذلك تتجنب عبارات التحفظ، وتقدم نفسها باندفاع وعنفوان الخطاب الايديولوجي الصاخب. إنها أشبه ما تكون بمسودة بيان التاريخانية في الخطاب العربي المعاصر.

(25) نعتقد أن العلاقة بين المثقف ورجل الدولة، وهي التي يمكن أن نعبر عنها في صيغة نظرية أعم بالعلاقة بين الثقافي والسياسي، تمثل مسألة مركزية في كتابة العروي وفي مشروعه الإيديولوجي، ومن هنا فإنها تحتاج في نظرنا إلى دراسة مستقلة تتيح لنا مقاربة فكر العروي من زاوية أخرى.

عشر، أصبحت تشكل المركز التاريخي المسيطر والأقوى، وانها خلال هذه القرون وصعت أسس المعاصرة، والعقلانية والتقنية ثم الاشتراكية، وأن شعوباً أخرى داخل أوروبا مثل ألمانيا، وخارج أوروبا، أيضاً، مثل اليابان والصين والوطن العربي، عرفت أوضاعاً مخالفة لما عرفته وأنجزته أوروبا.

لكن التقدم الذي حصل في أوروبا سرعان ما تعداها، وأصبح يملك من القوة التاريخية ما مكّنه من امتلاك حضور تاريخي خارج المجال الجغرافي الأوروبي[26].

هذا التصور التاريخي المختزل والمؤسس على أحداث ومعطيات تاريخية أكيدة، يقنع العروي بأن تجاوز التأخر يقتضي إنجاز ثورة عامة على الأوضاع السائدة، وهذه الثورة العامة تتضمن حدوث ثورة ثقافية مقتنعة بوحدة التاريخ البشري، وبالعقلنة كخاصية ملازمة لكل عصرنة ممكنة.

يفكر العروي في تجاوز التأخر التاريخي الشامل الذي يشكل سمة بارزة في الوطن العربي، إلا أنه يفكر فيه من خلال التفكير في سبل الثورة الثقافية. يتعلق الأمر هنا باختيار واجهة من واجهات الواقع العربي ومحاولة التفكير فيها بما يسمح بتخطي كل العقبات والحواجز التي تبعد العرب عن أبواب المعاصرة[27]. (هذا مع العلم أن كل الواجهات تتداخل في نهاية التحليل).

---

(26) يقول العروي: «ذات يوم خرجت أوروبا البشرية من أوروبا الجغرافية واستولت تدريجياً على سائر البسيطة. ليس في هذا الأمر ما يدعو إلى الدهشة إذ سبقت شعوب أوروبا في هذا الميدان شعوب كثيرة في القارات الأخرى (. . .) ثم تحولت صورة السيطرة الأوروبية مع اكتمال الثورة الصناعية في أواسط القرن الماضي، حَدَّتِ الأرض باكتشاف جميع أطرافها، وتقاسمتها الدول الأوروبية. حينئذ تكلمت أوروبا عن آسيا النائمة، والشرق المنحط، وتركيا المريضة، وتلونت علاقات أوروبا بغيرها بلون خاص يمتزج فيه العنف والإقناع والتهديد. وتتلمذت الشعوب تباعاً لأوروبا»، ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 155.

(27) من هذه النقطة بالذات ينفذ الباحثون الذين ينعتون العروي بالمثالية، حيث يعتبرون =

إننا نستطيع في نظر العروي إنجاز هذه الثورة الثقافية من خلال حرب ايديولوجية متواصلة[28]. إن المثقف الجديد (التاريخاني)، المقتنع بفساد أطروحات المثقف السلفي والمثقف الإنتقائي، مطالب بمباشرة سجال ايديولوجي حاد يتيح له زعزعة وخلخلة الإيديولوجية السائدة، وخاصة الإيديولوجية المعادية للتاريخ، أي المعادية للنسبية في مجال المعرفة، والإرادة في مجال التاريخ[29].

يلح العروي اذن على ضرورة مباشرة الجدل الإيديولوجي، ويحاول الدفاع

= أن تركيزه على الثقافي والواجهة الثقافية في لحظة التأخر التاريخي تُنسيه الجذور التاريخية والواقعية المادية التي تتحكم في تطور وتحول الثقافي. لكن منطلق هؤلاء يعتمد تصوراً آلياً وبسيطاً لمسألة العلاقة بين الثقافي والتاريخي، بين المثالي والمادي...

(28) العرب والفكر التاريخي، ص 24.

(29) يقول العروي: «لكي يكون التاريخ ميدان جد ومسؤولية، لا بد من اعتبار الحقيقة المطلقة كحركة وكصيرورة. عندما يصف المؤرخ حدثاً ما ويريد أن يعطيه وزناً وقوة تأثير، يلزمه حتماً ألا يكون مقتنعاً بقيمته مسبقاً، أو بتفاهته مسبقاً. يجب أن يفترض أن مغزاه سيظهر تدريجياً يوماً بعد يوم، وعملاً وحكماً بعد حكم، بدون أن يأمل أن يرسم صورته الكاملة القارة. كل عمل تاريخي ناقص بدون معرفة نتائجه، وهذه تتشعب وتتوالى إلى ما لانهاية، وكل حكم في التاريخ قابل للإستئناف للسبب ذاته. وهذا المبدأ (أو الإفتراض الفلسفي يجب أن نوضح أن المبدأ المناقض له، وهو مبدأ الحقيقة المطلقة التي تنكشف في إشراقة مباغتة لا يعدو أن يكون أيضاً افتراضاً) هو في آن واحد أساس النزعة التاريخانية والديمقراطية والعلم الحديث» العرب والفكر التاريخي، ص 60.

يوضح العروي أيضاً الفرق بين النزعة التطورية والنزعة التاريخانية بالصورة الآتية: «كثير من الناس يخلطون ما بين التاريخانية والتطورية، بالرغم من تباين واختلاف مواضيعهما. فالنظرية الثانية في نطاق علوم دقيقة تهتم بالطبيعيات وبتاريخ الكون، هي التي تقول بحتمية المراحل واستحالة اختزالها. أما مع التاريخانية فإننا نمر إلى التاريخ الإنساني حيث يقوم عامل جديد هو الفعل والإرادة. واذا اعتبرنا أن التاريخانية هي التطورية في حقل الحياة الإنسانية فهي تتميز عن التطورية في علم الأرض مثلاً بكونها مضطرة إلى قبول فكرة الإختزال والطفرة...».

نقلاً عن مجلة الوحدة ع 22-1986/23 ص 152.

عن التاريخانية l'histotricisme[30] باعتبارها «النزعة التاريخية التي تنفي اي تدخل خارجي في تسبب الأحداث التاريخية، بحيث يكون التاريخ هو سبب وخالق ومبدع كل ما روي ويروى عن الموجودات»[31]. إنها الأفق الفلسفي الذي يسمح للعرب عند اختياره وتملكه بالمشاركة في الحاضر الكوني، كما يهيئهم في نفس الوقت، مثل باقي الإنسانية، للتفكير في المستقبل بصورة مشتركة.

لا يتعلق الأمر بفلسفة متعالية، ببناء نظري متخيل، بقدر ما يتعلق برؤية واقعية متبلورة فعلاً في مستوى الممارسة الثقافية لمثقفي العالم الثالث، بمن فيهم مثقفو ومنتجو الإيديولوجية العربية المعاصرة.

إن تقصي واقع المثقفين في العالم الثالث ينبىء بتجذر التاريخانية وحتميتها، حيث «يجوز لنا بكل تأكيد أن نقول إن النزعة التاريخية (أو التاريخانية بتعبير أدق)، أي فرضية التاريخ كاتجاه واحد وكمعنى، هي التجربة الأولية في ذهن مثقف العالم الثالث، رغم كل ما يدعيه هو ورغم ما يقال عنه. ولا يظهر وعي ونشاط وحيوية في مجتمع مغلوب على أمره، ومسيطر عليه، أو على أقل تقدير محتقر ومهمل، الا وظهرت النزعة التاريخانية. بدونها يعم الخضوع ويبرز الاستسلام»[32].

نحن اذن أمام تنظير فلسفي يسلم بالمبادىء الأربعة الآتية: 1 ـ ثبوت قوانين التاريخ، 2 ـ وحدة الاتجاه، 3 ـ إمكانية اقتباس الثقافة، 4 ـ إيجابية دور

---

(30) تتبلور التاريخانية في خطاب العروي كخلاصة تركيبية لاجتهادات ماركس ولينين وغرامشي وغولدمان مع محاولة تأكيده على اختلافها عن النزعة الرومانسية، والنزعة التاريخية الوضعية، وفهم القرن الثامن عشر لمفهوم التقدم. بالإضافة إلى محاولة نقد موقف التوسير من التاريخانية، أنظر مثلاً صفحات 112 و 136، 161، 162، 163 من: La crise des intellectuels arabes. (مرجع مذكور)

(31) العرب والفكر التاريخي، ص 126.

(32) ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 150 وكذلك صفحة 140 من: La crise des intellectuels arabes (مرجع سبق ذكره).

المثقف السياسي[33]، ويتابع في ضوئها نقد ومواجهة أحوال التأخر التاريخي، من أجل ترسيخ منطق العمل والإنجاز[34]، ومن أجل تدعيم العقلانية في الفكر وفي السلوك.

هل نستطيع أن نقول إن المعتقد البديل الذي نحن بصدد تقديم خلاصة مركبة عن أهم مبادئه النظرية، يضعنا في صف التبعية للغرب، وذلك بحكم أننا نستخدم الخلاصة الفلسفية النقدية للفكر السياسي الليبرالي، والمُحَصِّلة الرئيسية لتجربة المجتمع الصناعي، ومفاهيم الثورة العلمية الحديثة، كوسائل وأدوات للتفكير في أحوال التأخر العربية؟

إن قناعة العروي الماركسية تلغي وترفع هذا السؤال، ولن يكون بإمكاننا على حد تعبير هشام جعيط «أن نتحدث عن خضوع أو استسلام للنزعة الغربية أو استلاب لغرب ما»[35].

يقول العروي: «يجد المثقف غير الأوروبي في الماركسية أدلوجة يرفض بها التقاليد دون أن يخضع لأوروبا، ويرفض بها كذلك شكلاً من أشكال المجتمع الأوروبي، دون أن يرجع إلى أحضان التقاليد»[36].

يلجأ العروي إلى الماركسية باعتبارها أداة للتقدم وباعتبارها أيضاً النظام

---

(33) العرب والفكر التاريخي، ص 186-187.

(34) يقول العروي: «علينا أن نقول بكل صراحة: إن المجتمع الذي يتمشى على ضوء النظرة التاريخانية يسود العالم. ولم يستطع أي مجتمع كان المحافظة على مقامه وحقوقه الا بالخضوع للمنطق الجديد. أما الوفاء لرؤية خصوصية، بدون أدنى أمل في تعميمها وفرضها على الغير، فإنه لا يؤدي الا إلى كلام غير مسموع، أي إلى اللغو في ميدان العلاقات الدولية. الوعي التاريخي هو منطق العمل والإنجاز». العرب والفكر التاريخي، ص 61.

(35) أنظر كتاب هشام جعيط: L'Europe et l'Islam, Page 151.

(36) ثقافتنا في ضوء التاريخ، ص 163 وص 151 من كتاب: La Crise des intellectuels arabes.

المنشـود، والأداة التي تتيح للعـرب تمثل منـطق العالم المعـاصر، بدونها سنـظل حسب تعبـيره «تلاميـذ بلا نبـاهة، غـرباء في عـالم يُشْيّد بجـوارنا، وربما عـلى أرضنا، نستلذ به ولا نتوصل إلى فهم نواميسه»[37].

يقـدم العروي اختيـاراً واضحاً هـو اختيار المـاركسية التـاريخانيـة، وذلـك بـاعتبـارهـا الأداة الاسـتراتيجيـة التي تتيـح للعـرب امكـانيـة استيعـاب أسس المعـاصرة، وهو يـوضح هـذا الإختيار عنـدما يقـول: «لا أقـول إن المـاركسيـة التـاريخانيـة هي لب الماركسيـة وحقيقتها المكنـونة، وإنمـا اكتفي بتسجيل واقـع والتقيد به، وهو أن الأمة العربية محتاجة في ظـروفها الحـالية إلى تلك المـاركسية بالذات لتكون نخبة مثقفة قادرة على تحديثها ثقافياً وسياسياً واقتصاديـاً، ثم بعد تشييد القاعدة الإقتصادية، يتقوى الفكر العصري ويغذي نفسه بنفسه»[38].

هنا تتضح اسـتراتيجية العـروي ويتضح اختيـاره، فالمـاركسية البـديل هي أساساً مدرسة للفكر التاريخي. إنها تعلمنـا نسبية التـأخر، وتـدفعنا إلى التـطلع المتفـائل نحـو التقدم. وهي في نفس الآن تتيـح لنا ممـارسة التـأثير الإيجـابي في حاضرنا، وذلك عندما نقتنع بأن «الماركسية (هي) العقلانية التامـة، والدنيـوية التامة، والتاريخانية التامة كما يقول غرامشي»[39].

لا ينكر العروي ارتباط هذه الإسـتراتيجية الثقـافية بـاستراتيجيـات التغيير السيـاسي والنهضة الإقتصـادية في الـوطن العربي، الا أن أبحـاثه تتجـه أساسـاً صوب المسألة الثقافية وتخاطب في الأساس نخبة المثقفين من أجل أن يستـدركوا مـا فات، عسى أن يتمكن العـرب من ولوج بـاب الكـونيـة المسلحـة بـالعقـل والتقنية.

تتضمن اسـتراتيجيـة العـروي إذن الإلحـاح عـلى دور المثقف والسيـاسي،

---

(37) العرب والفكر التاريخي ص 25-26.
(38) العرب والفكر التاريخي ص 31.
(39) العرب والفكر التاريخي ص ١٤٣.

وذلك باعتبار أنهما كليهما ـ المثقف والسياسي ـ يشكلان جوهر البعد الإرادي في الفلسفة التاريخانية. كما تتضمن اقتناعاً كلياً **بإمكانية الطفرة واقتصاد الزمن**[40]، وعندما يتم الاقتناع بالتاريخانية وتتحول من مجرد القناعة الفلسفية العامة إلى مستوى الإلتزام الفعلي، تصبح منطق الحركة السياسية المرتقبة، ولا يتأتى هذا طبعاً الا بعد أن يكون المقتنعون بالتاريخانية قد ترجموا التزاماتهم في دراسات متعددة حول تاريخ وحاضر المجتمع العربي[41].

يمتلك العروي شجاعة الإختيار، وشجاعة إعلان برنامج محدد يلائم ويترجم هذا الإختيار، مما يبرهن فعلاً على تحركه الاستراتيجي البديل. يركز برنامج العروي على ضرورة اتخاذ مواقف واضحة من القضايا الآتية:

1 ـ الفكر السلفي بكل مطلقاته.
2 ـ الأقليات ومشكلة الديمقراطية.
3 ـ الوحدة العربية في إطارها التاريخي.
4 ـ الدولة القومية وسياستها في ميدان الإقتصاد والتعليم[42].

ولقد قدّم العروي اجتهادات ذات قيمة عالية عند نقده للسلفية والإختيار السلفي، حيث حاول كشف المفارقات التاريخية لمنطق الدعوة السلفية، وأبْرَزَ

---

(40) «إن ايجابية دور المثقف والسياسي تؤدي إلى قبول مبدأ الطفرة واقتصاد الزمن»، العرب والفكر التاريخي، ص 186-187.

(41) يقول العروي متحدثاً عن ضرورة تعريب الماركسية: «إن الماركسية العربية أو بعبارة أدق الايديولوجيا القومية المعاصرة للأحوال العالمية، التي لا تختصر مبادئها المبسطة، بل تنحل في منطق أبحاث تاريخية واجتماعية كبرى، ستذيع في المجتمع العربي عن طريق هذه الأبحاث ذاتها مفاهيم النفعية، والليبرالية، والتاريخانية التي عاد الفكر المعاصر لا يدور الا في فلكها. وستشارك بذلك بأوفر قسط في بعث منطق سياسي في بلادنا، ومن هنا ضرورة تعريب الماركسية لغوياً وثقافياً»، العرب والفكر التاريخي، ص 141.

(42) العرب والفكر التاريخي، ص 200.

حدود ومحدودية أفقها السياسي اللاتاريخي، وتبقى الموضوعات والقضايا الأخرى مجالاً بكراً للتفكير المقتنع بالمعتقد التاريخاني.

إن خلاصة درس العروي - كما تبدو لنا - تتجسد في دعوته إلى ضرورة إنجاز ثورة كوبيرنيكية في الوطن العربي، وذلك بالمعنى الذي يجعل العرب يتجاوزون محيطهم المسحور نحو العالم، إنه يراهن على ضرورة هذه الثورة، اذ هو لا يتصور في غيابها سوى استمرار النكسات والهزائم، ثم مضاعفة وتدعيم كل مظاهر التأخر. «قد يتقدم المجتمع العربي بصورة ما، قد يحرز بعض الإنتصارات حتى ولو استرسل في طريقه الحالي، إلا أنه سيقتحم الحاضر والمستقبل ظهرياً مدفوعاً مرغماً وأعينه محدقة في «الأصل» المتباعد تحت قيادة القوى المسيطرة حالياً، فيعيش حياة ازدواج وانفصام دائمة في ظل نكسات متوقعة»[43].

* * *

تتبعنا فيما سبق، وبصورة اختزالية، جوانب المشروع الإيديولوجي للعروي، ولا شك أن هذا المشروع يشكل تحولاً نوعياً في الجدال الإيديولوجي السائد في الوطن العربي.

إن درس العروي يتجلى بوضوح كاف في الدعوة إلى تمثل أسس الفكر التاريخي، وتمثل مبادىء التاريخانية. فليس لنا الخيار في نظره «الا بين ترك التاريخ لصدف التجارة والحرب، أو توحيده في إطار كونية مبتغاة»[44].

ولا شك أن التلويح بمفاهيم تنتمي إلى هذه الفلسفات، ثم ترجمة ذلك في أبحاث مدققة حول مفاهيم محددة مثل الدولة والحرية والإيديولوجية والتاريخ، يعمق خطاب الفلسفة العربية، ويقرب مفاهيم الدعوة من الأذهان

---

(43) مقدمة الطبعة الثالثة من كتاب «العرب والفكر التاريخي»، ص 21.

(44) أنظر ص 119 من كتاب La Crise des intellectuels arabes.

وذلك من أجل ممارسة أكثر نضجاً وواقعية، وفعل سياسي أكثر مردودية. وهذه أمور لها أهميتها القصوى في مجال النقد الإيديولوجي والدعوة الإيديولوجية[45].

- 5 -

نريد أن ننهي هذا البحث بتجنب كل نقاش جزئي حول قضايا تمس هذا الجانب الفكري أو التاريخي في منظومة التاريخانية كما بلورها خطاب العروي، وذلك لاعتقادنا بأن هذا النوع من النقد غير مقنع في سياق الجدال الإيديولوجي، إنه أمر سهل لأن الخصم الإيديولوجي يستطيع دائماً أن يكشف في الخطاب المضاد ثغرات ينفذ منها إلى قلب الدعوة من أجل هدمها.

كما أننا نريد تجنب النقد الفلسفي الذي يمكن أن يبرز **دوغمائية التاريخانية وجزمها الإطلاقي**، وذلك لاعتقادنا بأن كل تفكير في التاريخ وفي السياسة يتطلب حداً أدنى من القطع للحدّ من تسلسل السؤال، ومباشرة العمل، وليس معنى هذا أننا نبحث عن مبررات الطابع القطعي في كتابات العروي، إننا نريد أساساً **وضع حدود لممارسته النظرية**، حتى نتمكن من **مُحَاوَرَتِه** في إطارها. وما دام منطلقنا في هذا البحث ـ كما هو واضح من عنوانه ـ هو تقديم واحد من أكثر الدروس قوة في الفكر السياسي العربي المعاصر، فإن محاورتنا لهذا الدرس ستتجه صوب بنيته الكلية، مع تجنب مقصود لمناقشة الأمور الفرعية والثانوية، أو الأمور التي نعتقد أن الباحث يتجنبها في سياق وعيه بحدود وآفاق المجال النظري والتاريخي الذي يوجه همومه، واهتماماته، واستراتيجيته.

إنني أفكر في مسألتين اثنتين لهما ارتباط عضوي بكتابة العروي وبدعوته

---

(45) يتحدث العروي عن ضرورة دقة المفاهيم فيقول: «إننا لا نبحث في مفاهيم مجردة لا يحدها زمان ولا مكان، بل نبحث في مفاهيم تستعملها جماعة قومية معاصرة هي الجماعة العربية. إننا نحلل تلك المفاهيم ونناقشها لا لنتوصل إلى صفاء الذهن، ودقة التعبير وحسب، بل لأننا نعتقد أن نجاعة العمل العربي مشروطة بتلك الدقة وذلك الصفاء»، مفهوم الحرية، ص 5. وأنظر أيضاً مفهوم الإيديولوجيا، ص 129.

الإيديولوجية. أفكر أولاً في موجهات المشروع التاريخية والسياسية، وأفكر ثانيا في شكل تطور التاريخانية.

لنحاول توضيح ما نحن بصدد التفكير فيه:

أ ـ لقد نشأ المشروع الإيديولوجي التاريخاني، كما حددنا سابقاً، في تجاوب مع أحداث سياسية تاريخية محددة، بدايات الناصرية، فشل رجل الاستقلال الأول في المغرب المهدي بن بركة، تجربة التحول الإشتراكي في العالم، الخ...

إن هذا الأفق التاريخي الموسوم بالخيبات السياسية، والموسوم أيضاً بسيطرة الإختيار السلفي في الساحة الثقافية العربية، يختفي وراء كل تأملات واجتهادات العروي في «الايديولوجية العربية المعاصرة» و«أزمة المثقفين العرب». لكن المجتمع العربي عرف تحولات أساسية وفي مستويات مختلفة ومتعددة خلال السبعينات وفي بداية الثمانينات.

إن وضع القضية الفلسطينية، على سبيل المثال، عرف تحولاً حقيقياً ابتداء من تجربة 65 إلى تجربة ما بعد 67 إلى التطورات الحاسمة اللاحقة في بداية الثمانينات. هناك مثال آخر يتعلق بفشل أغلب التنظيمات الماركسية في الوطن العربي، وارتفاع شعارات سياسية جديدة... كل هذه الأمور تعتبر حاسمة في كل تفكير ايديولوجي، وفي كل استراتيجية تتوخى تغيير الذهنيات وأنماط السلوك، ثم تحقيق ثورة ثقافية.

وعندما يصدر العروي في مطلع الثمانينات مؤلفات المفاهيم التي تهتم أساساً بشرح وتقديم مفاهيم الدعوة الأولى، يغفل في نظرنا متطلبات الدرس التاريخي الذي يشكل هاجسه الأول.

ب ـ الملاحظة الثانية تتمم الأولى وتتعلق بتطور التاريخانية.

نتابع في كتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ» مجهودات العروي النظرية وهو

يعيد ترتيب عناصر المعتقد التاريخاني[46]، مفصلاً القول في مواضيع مختلفة، مواضيع سبق له أن عالجها بصورة مكثفة في مؤلفاته الأولى. إلا أن هناك سؤالاً أساسياً ظل يلح علينا باستمرار كلما قرأنا كتب المفاهيم أو أعدنا قراءة كتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ». هذا السؤال هو: هل يتعلق الأمر في حياة داعية التاريخانية بالهاجس البيداغوجي وحده، وهو الهاجس الذي دفع العروي إلى مزيد من توضيح دائرة التاريخانية وتوسيعها؟ أم أنه يعكس مأزقاً من مآزق التاريخانية في الفكر العربي المعاصر؟

صحيح أن للتاريخانية اليوم اشعاعاً ملموساً في كثير مما يصدر من كتب ومقالات في مجال الفكر العربي المعاصر، وأن هذا الإشعاع تعدى مستوى قبول المنظومة نظرياً إلى مستوى تجريب وممارسة دعاويها وأطروحاتها ومفاهيمها بشكل فعلي، وفي جوانب معينة من حياتنا الثقافية والسياسية. لكن لا يجب أن يفهم من السؤال أعلاه أننا نقلل من قيمة هذا الكتاب أو من قيمة كتب المفاهيم. فليس ذلك ما نروم الوصول إليه عند تقديمنا لهذه الملاحظات العامة. إن المعنى الأول والأخير لسؤالنا هو محاولة التفكير في التاريخانية من الداخل، ومحاولة معرفة مسارها وتطورها، ثم محاولة رصد فعاليتها في الواقع والفكر العربيين.

إننا رغم اعتقادنا بأن البرنامج المرحلي الذي اقترحه العروي لم ينجز بعد[47]، وأن عناصر أخرى منه تتطلب مزيداً من النظر والتفكير، ورغم أن أحوال المجتمع العربي تزداد تشابكاً وتعقيداً في اتجاه تكريس التأخر، ضمن دائرة الصراع السياسي الإقليمي، القومي، والعالمي، إلا أن التحول الذي لمسناه في ايقاع الكتاب الأخير ـ تكرار نفس أطروحات «العرب والفكر التاريخي» بأسلوب تعليمي قطعي بارد ـ هو الذي يدفعنا إلى صياغة مثل هذا السؤال.

---

(46) أنظر مراجعتنا لكتاب «ثقافتنا في ضوء التاريخ» مجلة دراسات عربية ع 3 سنة 1985 ص 28-35.

(47) العرب والفكر التاريخي، ص 200.

فالطابع النقدي التركيبي الغني والصارم الـذي طبع جملة خـطاب «العرب والفكر التاريخي» يترك المكان في الكتابات المتأخرة للبيداغوجية الهادئة، لكي لا نقول المستسلمة. **ربما يتعلق الأمر بأزمة المفكر مع ذاته، مع لغته وتفكيره، ثم مع مجتمعه وقرائه.** هذا أمر يشكل بدون شك جانباً من جوانب المـأزق. ومع ذلك فإن منعطف التوضيح، رغم قيمته الواقعية والفعلية، يقدم شهادة على أمر مثير، أمر يتعلق بوضع النخبة والفكر والعمـل الثقافي في المجتمـع العربي منـذ أواسط القرن التاسع عشر والى يومنا هذا.

إن الراديكالية الثقافية مهما قويت فلن تحل مشكلة البنية الثقافيـة الجماعيـة المواكبة لتطور تاريخي شامل. هنا يكمن في نظرنا مأزق التاريخانيـة، وهنا أيضـاً تكمن مـأثرتهـا الكبرى ـ كـطموح نـظري مشروع ومعقول ـ هـذه المـأثـرة التي تتلخص في الـدفاع الشجـاع المستميت عن **التـاريخي والنسبي والعقـلاني**، من أجـل هدف محـدد هو أن يتمكن العـرب من تملك مـا يسعفهم بـالقـدرة عـلى التنفس ضمن مناخ يعاصرونه بأجسامهم ويتيهون عنه بعقولهم.

فهرس

التأويل والمفارقة

نحو تأصيل فلسفي للنظر السياسي العربي

... إن الظاهرة التي نسعى لتشخيصها هي ظاهرة المماثلة المفاهيمية التي تعلق الاختلافات الأولية، وتخلط أوراق الأفكار، والأزمنة والعصور، فَتُصالح المتخاصم بدون مراعاة حدود النظام والترتيب، وقواعد إنتاج المنظومات النظرية. ولا نقبل أن يفهم من هذا أننا بصدد الدفاع عن عذرية المفاهيم، أو نقائها الأصلي الأصيل، بل ان المقصود أولاً وأخيراً في سياق بحثنا هو التأكيد على التماسك النظري الذي يولد الفهم، ويولد قابلية التأثير المرغوب فيه من وراء بناء المنظومات والأنساق الفكرية...

